



BERKELEY, CALIFORNIA



Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dorner und Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Dritter Band.

Stuttgart.

Verlag von Rudolf Besser.

1838.

Johann Friedrich

Vertrag über die

Stille Wasser

X 27
J 174
v. 312

Inhalt.

	Seite
Paret, Paulus und Jesus	1
Rößlin, die Einheit und Mannigfaltigkeit in der neutestament- lichen Lehre	85
Weizsäcker, um was handelt es sich in dem Streite über die Versöhnungslehre?	154
Hamberger, die Verklärung oder Vergeistigung der Leiblichkeit	188
Voigt, das Problem der immanenten Trinität auf Grund der Lehre des Athanasius von Alexandrien	193
Heberle, die Anfänge des Anabaptismus in der Schweiz	225
Uhlhorn, die älteste Kirchengeschichte in der Darstellung der Tübinger Schule	280
Piebner, Christologisches	349
Hasse, über die Unveränderlichkeit Gottes und die Lehre von der Kenosis des göttlichen Logos	366
Dillmann, über die Bildung der Sammlung heiliger Schriften Alten Testaments	419
Uhlhorn, die älteste Kirchengeschichte in den neuesten Dar- stellungen	492
Dörtenbach, die formale Grundlage der Dogmatik mit Rücksicht auf neuere Ansichten	531
Dörner, Dogmatische Erörterung der Lehre von der Unveränder- lichkeit Gottes	579
Palmer, das Vorbild Jesu	661
Gesß, zur Lehre von der Versöhnung	713
Auberlen, die messianischen Weissagungen der mosaischen Zeit	778
Bonifas, über den wahren Geist der theologischen Wissenschaft	839

Ueber die Bildung der Sammlung heiliger Schriften Alten Testaments.

Von Prof. Dr. A. Dillmann in Kiel.

Die Frage über die Sammlung und Abschließung des alttestamentlichen Kanon's ist neuerdings in den Verhandlungen über die Beibehaltung der Apokryphen in unsern Bibelausgaben und in den Erörterungen über die maccabäischen Psalmen vielfach berührt, auch in den Einleitungsschriften und in besonderen Abhandlungen *) ausführlicher besprochen und untersucht worden. Durch diese mancherlei Verhandlungen ist aber noch wenig Uebereinstimmung in der Beurtheilung der hier entscheidenden Thatfachen erzielt; namentlich die rückwärts schreitende Richtung unserer Zeit will auch in diesem Stück längst widerlegte alte Vorurtheile auf's Neue geltend machen; auch scheinen mehrere bei der Beantwortung der Frage in Betracht kommende Gesichtspunkte nicht so, wie sie es verdienen, hervorgekehrt zu seyn. Ganz besonders aber dürfte es von Werth und Nutzen seyn, auf die bisherigen mehr kritisch gehaltenen Behandlungen dieser Aufgabe nunmehr auch den Versuch einer geschichtlich gehaltenen Darstellung folgen zu lassen, welche der allmählichen Ausbildung der heil. Schriftensammlung Schritt für Schritt nachgeht und die zerstreuten mittelbaren oder unmittelbaren Zeugnisse darüber beibringt. Es ergibt

*) L. Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel Bd. 2; Welte in der Tübinger theologischen Quartalschrift 1855; Balthinger in den Studien und Kritiken 1857 S. 93 ff.; Dehler in Herzog's Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche Bd. 7, Artikel: Kanon. Die zweite der genannten Abhandlungen war mir nicht zugänglich.

sich bei dieser Behandlung ein anschaulicheres Bild vom Hergang der Sache, und kann dazu dienen, die durch die kritische Erörterung gewonnenen Ergebnisse zu bestätigen oder auch einzuschränken. Der Versuch einer solchen geschichtlichen Darstellung soll hier gemacht werden, aber in möglichster Kürze; eine Menge von Einzeluntersuchungen, auf deren Ergebnis es dabei ankommt, kann nur berührt und muß als anderwärts schon erledigt vorausgesetzt werden. Dabei werden die Ausdrücke „Kanon“ und „kanonisch“ unbedenklich gebraucht werden; denn obwohl dieselben, auf die heiligen Schriften angewendet, erst vom dritten christlichen Jahrhundert an, also zu einer Zeit, wo die alttestamentliche Sammlung längst vorhanden und geschlossen war, in Gebrauch kamen, so bezeichnen sie doch das, worauf es hier ankommt, am kürzesten und schärfsten. Der alttestamentliche Kanon, um dessen Bildung es sich uns handelt, ist die Sammlung der Schriften, welche von der jüdischen Gemeinde als heilig und göttlich verehrt, als Erkenntnisschule der Wahrheit und Richtschnur der Lehre und des Lebens öffentlich anerkannt und gebraucht und durch diese Merkmale von andern Büchern unterschieden waren. Alles, was diese Begriffsbestimmung aussagt, wurden und waren zuletzt jene Schriften der Juden; da dieß also das Ziel war, auf welches diese ganze Entwicklung hinstrebte, so haben wir ein Recht, die Frage sogleich so zu stellen: wie bildete sich der Bibelkanon der Juden?

Auf die Beantwortung dieser Frage nun eingehend, müssen wir zuerst einige äußerste, von der Wahrheit nach entgegengesetzten Seiten hin weit abliegende Meinungen zurückweisen.

Für eine gewisse Classe von Theologen, welche freilich vor Jahrhunderten noch mehr verbreitet war als jetzt, sind die einzelnen Bücher des A. T. von Anfang an zu dem Zweck geschrieben, als heilige Bücher von der Gemeinde verehrt und gebraucht und den künftigen Geschlechtern überliefert zu werden; durch jedes neue Buch dieser Art, das im Laufe der Jahrhunderte hinzukam, bildete und erweiterte sich der Kanon; sobald das letzte Buch dieser Art erschienen war, war auch der Kanon geschlossen und es kam jetzt nur noch darauf an, diese nach und nach erschienenen Bücher zu sammeln, zu einem Ganzen zu verbinden und in die schöne Ordnung zu bringen, in der sie uns jetzt vorliegen; dieses Geschäft

vollzog eine öffentliche Person oder Behörde, welche zu demselben durch eine besondere Erleuchtung Gottes befähigt wurde. Diese Vorstellung vom Hergang der Sache ist zwar sehr einfach und wohl auch mit großer Folgerichtigkeit aus gewissen vorausgesetzten Begriffen der Dogmatik erschlossen, aber sie ist ungeschichtlich und darum unwahr. Wie der Kanon sich gebildet habe, kann nur auf geschichtlichem Wege erkannt werden. Und die Geschichte weiß nichts davon, daß die einzelnen Bücher schon von ihrer Entstehung an heilig gewesen wären oder hätten seyn wollen; sie weiß auch nichts von einer Behörde, durch welche, oder von einem Zeitpunkt, in welchem sämtliche Schriften des A. B. auf einmal zu einer für immer geschlossenen Sammlung heiliger Schriften vereinigt und herausgegeben worden wären. Vielmehr alles, was über die Entstehung der Bücher und die Ueberlieferung ihres Textes bis jetzt erkannt und mühsam genug erforscht worden ist, verwehrt uns zu glauben, daß solche Schriften von Anfang an so wie in dem Sinne der Späteren für heilig und unantastbar gehalten wurden; ein geschichtlicher Ueberblick über diese Verhältnisse ergibt, daß diese Bücher zwar von Anfang an die Merkmale, um deren willen sie später in die heilige Sammlung aufgenommen wurden, innerlich an sich tragen, aber doch immer erst eine bald kürzere bald längere Bewährungszeit durchlaufen und die ihnen innewohnende Gotteskraft an den Herzen der Gemeinde erproben mußten, ehe sie auch äußerlich und förmlich von ihr als göttliche Bücher anerkannt wurden*). Diese selbe Geschichtsübersicht lehrt auch, daß in der alttestamentlichen Religionsgemeinschaft ganz ebenso, wie in den Kreisen der andern nicht künstlich erzeugten Religionen, die Verehrung heiliger Schriften erst dann eintritt, wann die Kraft des offenbarenden Geistes, welcher sie geschaffen hat, in der Gemeinde abnimmt und endlich ganz verstiegt. Und endlich weisen alle Nachrichten und geschichtlichen Andeutungen, die man noch hat, darauf hin, daß die Aufstellung des Kanons nicht auf einmal, sondern allmählig und in einer gewissen Stufenfolge sich vollzog, und nicht die That einer oder zweier Generationen, sondern mehrerer Jahrhunderte ist. „Die successive Sammlung des A. T.“, gegen

*) S. darüber Ewald's Ausführung in seinen Jahrbüchern d. b. W. VII. S. 68 — 100.

welche man sich jetzt so sehr sträubt, ist eine unumstößliche That-
sache.

Ebenso geschichtswidrig ist aber auch die andere, der eben besprochenen gerade entgegengesetzte und nicht blos im vorigen Jahrhundert öfters vorgetragene, sondern auch noch von neueren Gelehrten vertretene Meinung, als wäre das A. T. nichts weiter denn die Sammlung der „hebräischen Nationalliteratur“, worin alle bis zu einem gewissen Zeitpunkt noch vorhandenen hebräischen Schriftdenkmale früherer Zeit vereinigt worden wären. Denn wo und wie man auch von den Tagen des Esra an bis auf Josephus herab jenen angeblichen Zeitpunkt festsetzen mag, immer finden wir damals außer den kanonisch gewordenen auch noch andere in der heil. Sprache geschriebene Bücher vorhanden, welche nicht in den Kanon kamen, die nicht damals schon verloren waren, sondern erst später nach dem endlichen völligen Abschluß des Kanons und darum, weil sie nicht in den Kanon kamen, in hebräischer Sprache verloren giengen. Jedesmal zeigt sich, daß nicht alle *πάτρια βιβλία* als *πάτρια* in die Sammlung aufgenommen wurden, sondern nur ein Theil von ihnen. Das Gleiche ergibt sich aber auch schon aus dem Begriff und dem Gebrauch der Sammlung selbst. In eine Sammlung von heilig geschätzten Büchern, welche die Grundlage für das ganze fernere Leben der Religion seyn sollen, können selbstverständlich nur solche Schriften aufgenommen worden seyn, welche durch ihren Ursprung und Inhalt ihren Anspruch auf Heiligkeit bezeugen. Die Bildung des Kanon's setzt eine Scheidung zwischen heiligen und nichtheiligen Schriften voraus.

Wann aber und wie hat sich nun diese Scheidung und die Erhebung eines Theils der vaterländischen Schriften zu heiligen Schriften vollzogen? Darüber gibt die alttestamentliche Sammlung selbst Aufschluß durch ihre dreitheilige Anordnung. Die bekannten drei Theile dieser Sammlung „Gesetz, Propheten, Schriften“ stellen im Wesentlichen auch die drei Stufen dar, in welchen die Heiligschätzung der Bücher sich geschichtlich bei den Israeliten vollzogen hat*). Die Eintheilung des A. T. in diese drei Theile

*) Wie schon Bleek in der theol. Zeitschrift von Schleiermacher, De Wette und Lücke Heft III. und Movers loci quidam historiae canonis Veteris Testamenti illustrati, Vratislaviae 1842 ganz richtig gelehrt haben.

ist nicht etwa eine Neuerung der Talmudisten oder Masoreten, und einer anderen älteren Eintheilungsweise unterstellt, wie einst (Storr *) vermuthet und aus der bekannten Stelle des Josephus c. Ap. I, 8 sowie aus der abweichenden Ordnung der Bücher in der griechischen Bibel zu beweisen gesucht hat. Denn die griechische Ordnung kann, wenn ältere Zeugnisse einer verschiedenen palästinischen Ordnung vorliegen, keinen Anspruch auf größere Ursprünglichkeit machen und Josephus will in jener Stelle nichts über die Ordnung der heil. Schriften innerhalb der Sammlung berichten, sondern hat nur der Kürze wegen an Inhalt Gleichartiges und namentlich, dem Gedankengang des ganzen Abschnitts gemäß, alle geschichtlich=prophetischen Schriften zusammengefaßt. Wäre die griechische Ordnung, die auf der Zusammenstellung an Inhalt gleichartiger Bücher beruht, die ursprüngliche gewesen, so ließe sich nicht gut denken, warum statt dieser einfachen Ordnung später eine andere, mit schwerer zu durchschauendem Eintheilungsgrund, welche schon den späteren Juden unverständlich war, an die Stelle gesetzt worden wäre. Aber die masoretische Ordnung ist auch geschichtlich als die ältere genugsam bezeugt theils durch das Targum des Jonathan Ben Uziel (denn wenn auch das unter diesem Namen noch vorhandene Targum nicht wirklich von Hillel's Schüler stammt, sondern auf späteren Bearbeitungen beruht, so muß doch die ältere Arbeit, von der die jüngere den Namen geborgt hat, darin mit der jüngeren übereingestimmt haben, daß sie sich auf dieselben biblischen Bücher bezog, wie diese), theils durch die Benennungen der heiligen Schriften im N. T., bei Philo und in einigen apokryphischen Büchern. Gesamtnamen für die ganze Sammlung wie „Kanon“, „Altes Testament“, ספרות sind anerkanntermaßen erst später in Gebrauch gekommen; in der älteren Zeit nennt man die Sammlung entweder schlechthin „die Schriften“, „die Bücher“ (Matth. 22, 29. Joh. 5, 39. Act. 18, 24. vgl. schon Dan. 9, 2.), genauer „heilige Schriften“ (3. B. 1 Macc. 12, 9. Röm. 1, 2. 2 Tim. 3, 15.) auch „die Schrift“ in der Einzahl (3. B. Joh. 19, 36. u. f.) oder aber nennt man sie nach ihren Theilen „das Gesetz, die Propheten und die

*) In Paulus' neuem Repertorium II. S. 226 ff.

übrigen Bücher" (Sir. Prol. vgl. mit Sir. 39, 1. 2.); Philo de vit. contempl, §. 3 umschreibt die *ισραὴ γραφαὶ* oder den *ιερός λόγος* durch *νόμος καὶ λόγια θεοπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνοι καὶ τὰ ἄλλα*, und Luc. 24, 44. gebraucht unser Herr vom N. T. den Ausdruck „das Gesetz, die Propheten und die Psalmen“. In diesen Benennungen ist die Dreitheiligkeit der Sammlung für die Zeit vor Josephus unwidersprechlich bezeugt. Wie die Psalmen so wurden gewiß auch die übrigen Dichterbücher bei dieser Eintheilung nicht zu den Propheten, sondern zum dritten Theile gerechnet. Zweifelhafter könnte es zunächst erscheinen, ob bei dieser Eintheilung auch das B. Daniel und die Geschichtsbücher, die im dritten Theil des masoretischen Kanon stehen, zum dritten und nicht vielmehr zum zweiten Theil gerechnet wurden. Aber dieselbe Erwägung, welche oben gegen die Ursprünglichkeit der griechischen Anordnung geltend gemacht wurde, muß auch diesen Zweifel sogleich wieder beseitigen. Auch der unbestimmte Name *καὶ τὰ ἄλλα* oder *ὕμνοι καὶ τὰ ἄλλα* weist darauf hin, daß sehr verschiedenartige Schriften, die nicht leicht durch einen bezeichnenden Gesamtnamen zusammengefaßt werden konnten, in diesem Theil vereinigt waren. Gegen diese, in obigen Stellen bezeugte, Dreitheiligkeit streitet es auch nicht, daß wie 2 Macc. 15, 9. so auch im N. T. öfters (Matth. 5, 17. 7, 12. 22, 40. Luc. 16, 16. 29. 31. Act. 13, 15; 28, 23.), meist in Stellen, wo das N. T. nach seiner gesetzlich bindenden und weissagenden Kraft in Betracht kommt, nur von „Gesetz und Propheten“ die Rede ist. Denn „Gesetz und Propheten“, auch wenn man bloß die Bücher der zwei ersten Theile des Kanons darunter versteht, sind jedenfalls der wichtigste und wesentlichste Theil des N. T., auf welchen die in der Gemeinde gültige Lehre und Hoffnung ganz vorzüglich gegründet wird, und können darum, wo es auf die Lehre und Weissagung ankommt, auch allein genannt werden; entschieden spricht für diese Auffassung Act. 13, 15., weil nur die Bücher, die im masoretischen Kanon „Gesetz und Propheten“ heißen, in der Synagoge vorgelesen zu werden pflegten. Aber auch, wenn wir in den angezogenen Stellen das ganze N. T. verstehen wollten oder müßten, so würde nichts gegen die Dreitheiligkeit des Kanons streitendes, sondern nur das aus ihnen folgen, daß man

in freierer Redeweise auch die Bücher des dritten Theils unseres Kanons mit den Namen der beiden ersten nennen konnte. Diese Redeweise ist nicht unerklärlich, sofern, wie unten erhellen wird, die Bücher des dritten Theils ihre kanonische Geltung nur haben, weil sie sich auf irgend eine Weise an die ersten Theile anlehnen und aus diesen oder jenen Gründen an ihrer Heiligkeit theilnehmen; sehr ähnlich werden noch von den Talmudisten zu einer Zeit, in welcher die Dreitheilung der Bücher ganz sicher vorhanden war, Bücher des dritten Theils zu den Propheten oder gar zur Thora gerechnet*). Hienach sind die zuletzt angeführten Stellen gegenüber von den für die ursprüngliche Dreitheiligkeit angeführten Zeugnissen nur die unbestimmteren gegenüber von den bestimmteren, nicht aber im Widerspruch mit ihnen. Wir dürfen somit die Ursprünglichkeit der talmudischen und masoretischen Dreitheiligkeit des Kanons nicht bezweifeln, um so weniger, als, wie sich bald zeigen wird, dieselbe völlig der geschichtlichen Bildung des Kanon, soweit sie sich ergründen läßt, entspricht.

Denn wenn wir nun fragen, auf welchem Eintheilungsgrunde diese Dreitheilung des Kanon's beruhe, so versteht sich zwar das sehr leicht, warum die Propheten vom Geseze und die Dichterbücher hinwiederum von den Propheten abgesondert, auch warum die Geschichtsbücher mit den Prophetenbüchern in einen Theil zusammengestellt sind. Der Pentateuch, enthaltend die Entstehungsgeschichte, die Stiftungsurkunden, und das Grundgesetz der Gemeinde, auf welchen die ganze folgende Entwicklung ruht, ist billig als erster Theil für sich gestellt; die Bücher des zweiten Theils betreffen die Fortentwicklung der Gottesoffenbarung in Israel, der thatsächlichen in der Geschichte und Lebensführung des Volkes und seiner hervorragenden Glieder und der jener zur Seite gehenden Redeeffenbarung durch den Mund der Propheten hinab bis auf das Ende der Prophetie; und von ihnen werden richtig unterschieden die Bücher der Gottesmänner, welche, ohne die amtliche und öffentliche Stellung der Propheten zu haben, doch vom Geist der Weisheit und Erkenntniß erfüllt und von den Kräften eines göttlichen Lebens in ihnen getrieben, der Ge-

*) S. Herzfeld II. S. 19. und Excurs XXII. §. 6.

meinde schriftliche Denkmale ihres inneren Geisteslebens hinterlassen haben. Soweit ist die Eintheilung ganz klar und durchsichtig, zugleich von der Art, daß sie ohne Bedenken von einem ersten und ursprünglichen Sammler dieser drei Theile abgeleitet werden könnte. Aber außer den Dichterbüchern finden sich im dritten Theile des Kanons auch noch einige Geschichtsbücher (Ehren. mit Esra*) und Esther) und ein Prophetenbuch (Daniel), also Bücher, welche man gemäß dem obigen Eintheilungsgrund im zweiten Theil oder im Prophetenkanon erwarten sollte. Es sind schon viele Versuche gemacht worden, diese räthselhafte Stellung der genannten Bücher unter der Voraussetzung einer angeblichen einheitlichen und einmaligen Sammlung und Anordnung des Kanon's (etwa gegen das Ende des fünften Jahrhunderts v. Ch.) zu erklären; aber keiner genügt, und wir werden vielmehr mit Nothwendigkeit auf die Anerkennung hingetrieben, daß diese Bücher erst ziemlich später, als die des zweiten Theils, in den Kanon aufgenommen wurden, wie das von verständigen Männern schon längst und wiederholt behauptet worden ist. Die bekannte Erklärung jener Erscheinung, welche zuerst einige jüdische Gelehrte des Mittelalters versucht haben, daß nämlich der Dreitheilung des Kanons ein dreifacher Stufenunterschied des offenbarenden Geistes zu Grunde liege und namentlich die Schriften des dritten Theiles nicht durch den „Geist der Prophetie“, sondern bloß durch „den heiligen Geist“ eingegeben seyen, ist zwar insofern beachtungswerth als sie zeigt, wie selbst im Mittelalter noch das Bewußtseyn von einer verschiedenartigen Schätzung der drei Theile sehr lebendig war, im Uebrigen aber erklärt sie die Sache nicht. Denn fragt man: warum nimmst du eine Abfassung z. B. des Buchs Daniel durch den bloßen „heiligen Geist“ an? so muß die Antwort lauten: weil es nicht im zweiten, sondern im dritten Theil des Kanons steht. Das Räthsel ist also damit nicht gelöst, sondern in eine dogmatische Formel festgebannt. Die protestantischen Theologen haben jene Erklärung darum verworfen, weil im N. T.

*) Unter Esra ist der ursprünglichen Zählung gemäß B. Nehemja fortan in dieser Abhandlung immer mitzuverstehen. — Das B. Ruth, das ursprünglich im zweiten Theil stand (s. unten), gehört nicht hieher.

keine Gradunterschiede der *θεοπνευστία* zwischen den einzelnen Theilen des Kanons gelehrt werden *). (Freilich gehört diese Aussetzung wenig zur Sache; denn da anerkanntermaßen der alttestamentliche Kanon von der jüdischen Gemeinde festgestellt ist, nicht von der Christlichen, so kann es auch für die Beantwortung der Frage nach dem Eintheilungsgrund nicht auf die Lehren des Christenthums über dieses Stück ankommen, sondern nur darauf, welchen Sinn die jüdische Gemeinde mit jener Eintheilung verbunden habe.) Aber was nun unsere Theologen ihrerseits zur Erklärung der Sache beibringen, kann auch in keiner Weise befriedigen. Hinsichtlich des B. Daniel nehmen jetzt die meisten ihre Zuflucht zu einer von H. Wittsius erfundenen und durch Hengstenberg wieder in Umlauf gesetzten Formel, und erklären, daß Daniel zwar wie David und Salomo die Gabe (*donum*) der Prophetie gehabt habe, aber nicht dem Amte und Stande (*munus*) nach Prophet gewesen sey und nicht den Auftrag öffentlicher mündlicher und schriftlicher Verkündigung des Wortes Gottes gehabt habe **); andere borgen eine neuer klingende Redensart, daß Daniel Apokalyptiker und nicht Prophet gewesen sey; einer erklärt die Stellung daraus, daß Daniel in diesem Buche „seine für die Theokratie bedeutsame Lebensgeschichte mit den ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen beschreibe“, als erinnerte er sich nicht an das Buch Jona, das gleichwohl im zweiten Theil des Kanons steht; und noch ein anderer vermuthet jetzt, Daniel sey gegen das Ende der Sammlung hin gestellt, weil er vorzugsweise dem Geschlecht der Zukunft als Leuchte dienen soll, bedenkt aber dabei nicht, daß er dann auch von den BB. Esra und Chronik ein gleiches behaupten müßte. Aber gesetzt auch, jene Unterscheidung zwischen Gabe und Amt der Prophetie wäre an sich rich-

*) S. Carpzovii crit. sacra P. I. C. 4. Nr. 4.

**) So z. B. zuletzt Fr. Delitzsch in Herzog's Real-Encyclopädie für prot. Theol. u. Kirche Bd. 3. S. 272. Aber empfängt denn Daniel seine Offenbarungen bloß für sich und nicht vielmehr für die Gemeinde (wenn auch erst die künftige)? Liegt ihm nicht darum zugleich die Pflicht und das Amt der schriftlichen Verkündigung ob? Und ist denn das Amt der schriftlichen Verkündigung von dem der mündlichen so ganz verschieden? Ist das nicht vielmehr ein ganz äußerlicher Unterschied, der die Sache selbst nicht berührt?

tiger und wohlbegründeter als sie ist, so würde doch der Sinn, den man in ihrer Anwendung auf das B. Daniel damit verbinden müßte, schon durch 1 Cor. 14, 3. 4. widerlegt; und auch abgesehen davon, welches schreiende Unrecht wäre diesem Prophetenbuche angethan und in welches unrichtige Licht wäre es gestellt dadurch, daß es unter die Denkmale „der subjectiven Entwicklung der alttestamentlichen Religion“ eingeweiht wurde! Und hat jemals einer z. B. von der johanneischen Apokalypse darum, weil sie eine Apokalypse ist, geläugnet, daß sie das Prophetenbuch des N. T. ist? Durch alle diese Formeln wird die dunkle Sache nicht klarer. — Aber auch bezüglich der Geschichtsbücher des dritten Theils kann man von diesem Standpunkt aus keinen irgend genügenden Grund ihrer Verweisung in den dritten Theil finden. Da die Prophetenbücher bis auf Maleachi sämmtlich im zweiten Theil stehen, so sollte man erwarten, daß wenigstens Esra noch unter die Geschichtsbücher des zweiten Theils gestellt wäre, damit die der mündlichen Offenbarung gleichlaufende thatsächliche oder geschichtliche Offenbarung dort auch vertreten wäre, und für die Fortlassung des B. Chronik und Esrher aus dem zweiten Theile lägen dann sonst befriedigende Beweggründe nahe genug. Aber Esra steht nicht im zweiten Theile und stand nie dort, wie die andern Geschichtsbücher auch nicht. Was Keil (S. 548) zur Erklärung dessen beibringt: „die historischen Hagiographen beschreiben die Geschichte der Vorzeit oder Gegenwart nach mehr individuellen und particulären Principien“, oder was andere deutlicher sagen, daß diese Bücher „einen mehr priesterlich levitischen und sopherischen Charakter an sich tragen“, ist ja freilich zum Theil richtig und allgemein anerkannt, aber ist das nicht doch nur ein untergeordneter Unterschied? ähnlich den Unterschieden, wie sie auch zwischen den Geschichtsbüchern des zweiten Theils selbst stattfinden? In der Hauptsache steht die Chronik (mit Esra) hinter jenen Geschichtsbüchern des zweiten Theils nicht zurück: sie hat ganz dieselbe prophetische pragmatische Auffassung der Geschichte, wie jene; sie ist, nach ihrer ausdrücklichen eigenen Angabe, auch nach prophetischen Quellen gearbeitet, sie umfaßt denselben Zeitraum geschichtlicher Offenbarung Gottes, wie die Bücher des zweiten Theils. — Und wie leicht und einfach lösen sich nun

diese Fragen, um deren Lösung man sich auf diese Weise vergeblich abmüht, wenn man von dem Wahn einer einmaligen und mit einem Mal fertigen Feststellung des Kanons abgeht! Chronik mit Esra, Esther und Daniel kommen unter sich darin überein und unterscheiden sich dadurch von den Büchern des zweiten Theils, daß sie sämmtlich späte Bücher sind *), erst geschrieben oder doch zu Ansehen gekommen in einer Zeit, als der zweite Theil des Kanons geschlossen vorlag. Das will sagen: als die genannten Bücher den heiligen beigezählt zu werden anfiengen, gab es schon längst eine ältere Sammlung heiliger Schriften in 3 Theilen, deren beide erste den jetzigen zwei ersten Theilen gleich waren (mit ein Paar unwesentlichen Ausnahmen), deren letzter aber nur einige ältere Dichterbücher umfaßte, und nun wurden die später hinzugekommenen Schriften nicht mehr unter die des zweiten Theils eingereiht, sondern dem dritten Theile als ein Nachtrag angehängt.

Warum das? Weil die Schriften des zweiten Theils schon zu hoch und heilig geschätzt waren, als daß man ihnen irgend noch ein Buch aus späterer Zeit hätte an die Seite stellen können; dagegen den Schriften des dritten Theils, die nicht dasselbe hohe Ansehen genossen, ließen sich auch diese späteren anreihen. Wir scheuen uns nicht, es offen auszusprechen, was hier ganz von selbst sich ergibt, daß die drei Theile des Kanons auch zugleich drei Stufen verschiedener Heiligschätzung bei den Juden darstellen. Es versteht sich von selbst, daß Gesetzgeber und Propheten in der israelitischen und so auch in der jüdischen Gemeinde ein viel höheres Ansehen haben müssen als andere fromme Männer, als Dichter und Weise, und dadurch ist eine etwas niedrigere Schätzung des dritten Theils des Kanons, dessen Grundstock eben die Dichterbücher sind, von selbst gegeben. Wie Mose über allen Propheten steht, so steht die Thora im engeren Sinn über den Prophetenbüchern; aber diese stehen hinwiederum über denen des dritten Theils. Beweis dessen ist vor allem der Name, den die Bücher desselben schließlich gefunden haben. Nachdem sie längere Zeit ohne einen gemeinsamen Gesamtnamen gewesen waren, wurden

*) Und nur darum tragen sie auch einen priesterlich-levitischen und sophistischen Charakter an sich.

sie endlich כתובים, griechisch γραφαῖα, genannt. Daß dieses Wort nicht „neueingetragene Bücher“, nicht „schriftliche Auctoritäten“ (von der Citirformel כתוביך abgeleitet), nicht „Theile der Schrift“ (כתבך d. i. ἡ γραφή) bedeute, ist für jeden, der es mit der Sprache etwas genauer nimmt, klar genug, und ergibt sich sodann auch daraus, daß bei diesen drei Erklärungen die Benennung einen Sinn tragen würde, vermöge dessen sie auch den beiden ersten Theilen beigelegt werden könnte. Sichtbar kann כתובים nichts bedeuten als „Schriften“; durch diesen Namen sollen die Bücher dritten Theiles nicht von gemeinen Büchern unterschieden werden, denn sonst hätte derselbe unmöglich genügen können, sondern vielmehr von den Büchern der zwei ersten Theile. Gegenüber vom Gesetz und von den Propheten sind dieselben eben nichts weiter als „Schriften“, denen eine so auszeichnende Eigenschaft wie mosaisch oder prophetisch nicht zukommt, und unter sich nicht leicht mit einem bezeichnenderen Gesamtnamen zu verbinden. Von den gemeinen Schriften außerhalb des Kanons waren sie durch ihr Einverleibtseyn in die Zahl der kanonischen genugsam unterschieden, sie waren als solche „heilige Schriften“, und ganz richtig und treffend wird darum später bei den Griechen כתובים durch ἀγιογραφα wiedergegeben. Dieses selbe aber, was sich aus dem Namen des dritten Theils ergibt, wird auch durch viele andere Zeichen bestätigt. Wie hoch die Juden älterer und neuerer Zeit das „Gesetz“ über alle andere Schrift stellten, ist bekannt genug; schon die palästinischen Apokryphen geben davon Zeugniß (z. B. Sir. 24, 22 — 29.); „auf drei Dingen ruhet die Welt, auf dem Gesetze, auf dem Gottesdienste und auf der Übung guter Werke“, sagte Simon der Gerechte; in das Griechische wurde der Pentateuch zuerst übersetzt und selbst noch dem halbgriechischen Philo ist das Gesetz das eine rechte Hauptbuch, dem in ganz einzigem Sinne die Theopneustie zukommt. Aber auch die Propheten galten als wichtiger, denn die Ketubim; nur die „Propheten“ wurden später in dem Gemeindegottesdienste gelesen wie früher schon das Gesetz, und von den Ketubim *) nur die „fünf Rollen“ aus besondern Gründen; die Ketubim haben erst später ihre Targum erhalten; bei den

*) Die Ketubim wollte man am Sabbath nicht vor Mincha lesen lassen. Schabbat f. 115 a; f. Herzfeld, Excurs XXII. §. 6.

späteren Verhandlungen über die kanonische Geltung einzelner angezweifelter Ketubin wurden ihre Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zum Ausgangspunkt der Beurtheilung gemacht; selbst im N. T. ist „Gesetz und Propheten“ eine stehende Formel, wo es auf Lehre und Weissagung ankommt (s. oben), und sogar noch in der mittelalterlichen Zeit zeugt die früher besprochene Unterscheidung des Geistes der Prophetie vom „heiligen Geiste“ von einem klaren Bewußtseyn jenes Stufenunterschiedes. Also was sträuben wir uns, das anzuerkennen, worin alle Zeugnisse zusammenstimmen, daß die Dreitheiligkeit des Kanon's wie für eine allmähliche Bildung desselben, so auch für eine verschiedenartige Heiligschätzung seiner drei Theile bei den Juden laut redet? Ob diese jüdische Beurtheilung der heiligen Schriften auch für das Christenthum Gültigkeit habe, das ist dann eine ganz andere Frage, mit der wir es hier nicht zu thun haben, über welche aber sehr umsichtig zuletzt Bleek*) geredet hat.

Durch seine Dreitheiligkeit gibt uns der Kanon die richtige Vorstellung über seine Bildung an die Hand; er zeigt uns, daß diese Bildung stufenweise sich vollzogen hat und daß in diesen drei Theilen eigentlich drei Kanones von ursprünglich verschiedener Heiligschätzung uns vorliegen. Es liegt uns nun ob, diesen Andeutungen nachgehend, den geschichtlichen Hergang dieser Bildung uns im Einzelnen vorstellig zu machen und die Beweise dafür beizubringen. Zuvor sey nur noch daran erinnert, daß für eine einmalige Feststellung und Abschließung des Kanons, sey es durch Esra und Nehemja und ihre Schülern, sey es in dem Zeitraum, den man später mit dem Namen der großen Synagoge bezeichnet, keine geschichtlichen Beweise vorliegen. Die Zeugnisse, die man dafür angeführt hat, sind so bekannt und nun schon so oft durchgesprochen, daß wir hierfüglich davon abstecken können, sie noch einmal zu erörtern. Für jeden, der sehen will, steht längst fest, daß Josephus c. Ap. 1, 7. 8. nicht eine geschichtliche Nachricht, sondern nur den Ausdruck zwar nicht seiner eigenen, aber doch der Meinung seiner Zeitgenossen über den Gegenstand gibt, daß Baba Batra f. 14. b über die Bildung und Schließung des

*) Studien und Kritiken. 1853. S. 298 ff.

Kanons unmittelbar gar nichts und über die Abfassung oder schließliche Textfestsetzung der einzelnen Bücher nur müßige Einfälle späterer Juden enthält, daß 4 Esra 14. und die darauf ruhenden Ausagen der Kirchenväter schon dem Gebiet der Sage und Dichtung angehören, der freilich eine geschichtliche Erinnerung zu Grund liegt, aber nur eine sehr entstellte, daß das Vorwort zum Spruchbuch des Sirachsohnes und 2 Macc. 2, 13. 14. zwar sehr werthvolle geschichtliche Zeugnisse sind, aber gerade das, was man so oft daraus beweisen wollte, nicht beweisen.

1. Der erste Kanon oder der Pentateuch.

Wie der wichtigste, wenigstens nach jüdischer Schätzung, so ist der Pentateuch auch der älteste Kanon, und der Grund der beiden andern.

Wäre der Pentateuch, so wie er uns vorliegt, von Mose verfaßt, so würde es sich aus der Stellung Mose's in der alten Gemeinde von selbst verstehen, daß auch sein Buch von seiner Zeit an im eigentlichen und vollsten Sinne des Wortes kanonisch war, d. h. mit Mose's Tode ein für allemal abgeschlossen, unantastbar, die höchste Auctorität für Volk und Reich. Und wäre irgend ein Gesetzbuch von ihm vorhanden gewesen, so müßte es sich erhalten haben eben um seiner hohen und einzigen Bedeutung willen, welche es für die Gemeinde gehabt hätte. Aber Mose hat kein größeres Gesetzbuch geschrieben; er hat zumeist nur durch das lebendige Wort und durch die That gewirkt, dem Leben des Volkes neue Bahnen angewiesen, seine überkommenen Gottesbegriffe geläutert, seine Sitten und Gebräuche veredelt, neues Recht, neue gottesdienstliche Formen, neue Lehren und Erkenntnisse mitgetheilt, theils entwickelt theils keimartig ihm alles das gegeben oder aufs Neue zum Bewußtseyn gebracht, was seinen Charakter als Volk Gottes ausmacht. Da war Alles Leben und Fülle des Lebens, aber nicht todte Schriftstellerei. Daß er, aus besondern Gründen, auch einiges schriftlich gemacht hat, wird nicht geläugnet, aber im Ganzen und Großen war sein Werk nicht in der Schrift, sondern in den Einrichtungen der Gemeinde, in dem neuen geistigen Leben desselben verkörpert, und dadurch war für seine Erhaltung ge-

sorgt. Es kann als bekannt vorausgesetzt werden, wie allerdings bald nach seinem Hingang, beim Beginn der Zersplitterung des Volkes im neueroberten Lande und seines Rückfalls von der Höhe mosaischer Zeit es Bedürfnis wurde, zum Zwecke des Unterrichts und der öffentlichen Gerichtsbarkeit das Wesentliche der von Mose verkündeten Rechte und Pflichten zu sammeln und schriftlich zu machen, und im Pentateuch selbst haben wir noch solche alte Rechts- und Gesetzbücher oder Reste desselben erhalten. Sie mögen in einzelnen Gegenden und zu einzelnen Zeiten als wirkliche Handbücher von Priestern oder Laien gebraucht worden seyn, aber sie waren nicht kanonisch. Sie konnten durch andere Sammlungen ersetzt und verdrängt werden, welche den Vorzug größerer Vollständigkeit und Deutlichkeit vor ihnen voraus hatten, und wurden es auch, so daß ältere sich allmählig verloren. Diese Versuche, den Kreis des seit Mose Bestehenden und Geltenden nach seinen verschiedenen Seiten immer vollständiger und künstlerischer auch in der Schrift darzustellen, dauerten bis tief in die Zeit der großen Propheten hinein. Der Eifer in Darstellung und Verbreitung des Gesetzes wird auch Hos. 8, 12. ausdrücklich bezeugt*). Der gesetzliche Theil des Pentateuch zeigt in seinen verschiedenen Schichten noch das Daseyn älterer und jüngerer Gesetzes-sammlungen. Aber diese ganze rege Thätigkeit läßt sich doch nur begreifen, wenn kein einzelnes desselben schon ein ausschließlich gültiges, also kanonisches Ansehen erlangt hatte.

Aber die mosaische Religion ist kein bloßes Gesetz; sie ist eine geschichtliche Religion, auf geschichtliche Thatfachen noch viel mehr als auf das Gesetz gegründet, und ohne diese geschichtlichen Thatfachen gar nicht zu verstehen. Darum hat man frühe im Volke auch das Bedürfnis nach Erzählung und schriftlicher Darstellung dieser Thatfachen gefühlt. Und wir wissen schon aus den Anfängen der Pentateuchkritik und noch mehr aus ihren reiferen Jahren, daß allerdings auch auf dem Gebiet der Geschichtschreibung wiederholte Versuche gemacht wurden, von dem Werden der Gemeinde ein geschichtliches Bild zu geben, Versuche bald umfassender

*) Und auf falsche, das Gesetz verdrehende Machwerke spielt Jes. 10, 1. Jer. 8, 8. an.

bald beschränkter. Wir wissen auch, daß schon bald gerade diese Geschichtsschreibung es war, welche auch die Darstellung der geltenden mosaischen Gesetze ganz richtig mit in ihre Aufgabe hereinzog, daß gerade in der Zeit der großen Propheten, welche die mosaische Religion und ihr Ziel erst recht wieder zum Verständniß brachten, die schriftstellerische Thätigkeit auf diesem Gebiet besonders lebendig war, und daß sie mit dem Sinken der prophetischen Kraft in der deuteronomischen Neubearbeitung endlich ihren Abschluß fand. Sofern diese Werke ihrem stofflichen Theile nach ebensowohl auf den älteren schriftlichen Quellen als auf der noch immer flüssigen mündlichen Ueberlieferung und auf den im Volke seit Jahrhunderten verkörperten Sitten und Einrichtungen, ihrem ideellen Gehalte nach auf dem von den Propheten immer tiefer und reicher erschlossenen Verständniß der ganzen mosaischen Anstalten ruhten, hat die Sache selbst durch diese wiederholten Bearbeitungen nichts verloren, sondern gewonnen. Und schließlich kam gegen das Ende des siebenten Jahrhunderts durch die Zusammenarbeitung des Wichtigsten aus den bedeutenderen Werken jenes Geschichts- und Gesetzeswerk zu Stande, das wir jetzt den Pentateuch nennen; ein Sammelwerk ähnlich der Sammlung der vier sich gegenseitig ergänzenden und berichtigenden Evangelien, der Niederschlag aus einem großen und reichen Schriftthum über das Gesetz und die Urgeschichten, worin all das Beste und Trefflichste aus dem ganzen Schriftenkreise vereinigt beisammen ist zu gegenseitiger Ergänzung und selbst Berichtigung.

Es ist sicher und muß, trotz der Bestrebung eines neueren Gelehrten, das umgekehrte Sachverhältniß zur Anerkennung zu bringen, darauf beharrt werden, daß die deuteronomische Bearbeitung das letzte große Schriftwerk in diesem Kreise war, über das nicht mehr hinausgeschritten wurde, nicht bloß darum, weil bald darauf mit dem Ende des Staates die alte Zeit abgeschlossen und der Geist des Volkes in eine neue Richtung hinein geleitet wurde, sondern auch darum, weil in ihm die prophetische Erklärung des alten Werkes zu einem Abschluß gediehen war, über den nicht mehr hinauszugehen war. Und mag nun der Deuteronomiker selbst oder erst eine andere erfahrene Hand bald nach ihm sein Werk mit den älteren verschmolzen haben, gewiß ist, daß

er diese früheren Werke kannte und auf ihnen fußt, sie nicht verdrängen, sondern ergänzen wollte.

Es ist nun gewiß nicht zufällig, daß bald, nachdem im Deuteronomium das letzte Hauptstück dieses Sammelwerkes gegeben war, wie auch die ersten Spuren einer kanonischen Geltung dieses Werkes finden. Das religiöse Leben des Volkes war unter Manasse's langer Regierung aus seinen bisherigen Bahnen gewaltsam hinausgetrieben worden und hatte einen Stoß erlitten, von dem es sich nie mehr ganz erholte (Jer. 15, 4.). Die bewußte und wohlüberlegte Rückführung des Geistes und Lebens des Volkes in die längst verlassene Bahn, die bewußte und sorgfältige Neuordnung aller Verhältnisse nach der Richtschnur der „Lehre“ (Mose's und der Propheten) war die Aufgabe Josia's, wenn er einen letzten Versuch machte, das Volk in seiner von Heidenvölkern es unterscheidenden Eigenthümlichkeit zu erhalten. Es ist nicht zu verwundern, daß man bei dieser Neuordnung, nachdem die Stetigkeit der Uebung längst unterbrochen gewesen war, recht absichtlich auf das alte Gesetz zurückgehen wollte. Und wie nun die letzte deuteronomische Bearbeitung des Gesetzes aus der Erkenntniß der Nothwendigkeit einer gründlichen Umkehr hervorgegangen ist und überall das Bestreben zeigt, das Gesetz für eine gefesselt gewordene Zeit neu zu beleben und es mit eindringlicher Schärfe zur erneuten Annahme dem Volke vorzulegen, so war es gerade dieses letzte, vom Tempel aus bekanntgewordene Schriftwerk, auf welches Josia seine Neuordnung gründete (2 Kön. 22 f.). Und es wird ausdrücklich erzählt, wie dieses damals bekanntgewordene Buch mit seinen dringenden Mahnungen und Warnungen einen außerordentlichen Eindruck auf die leitenden Behörden machte, wie es auf Befragung von der prophetischen Stimme jener Zeit als ein göttliches Buch bestätigt und schließlich in feierlicher Volksversammlung vorgelesen und vom ganzen Volke als Grundlage der Bundeserneuerung und Reichsverbesserung angenommen und anerkannt wurde. Wie einst zu Moses Zeit das Volk sich auf die Bundesworte verpflichtete (Ex. 24, 7.), so verpflichtete sich hier König und Volk auf jenes Gesetzbuch. Ohne Frage ist dieß der erste Anfang einer kanonischen Geltung des geschriebenen Gesetzes, und dem Gesetzeseser dieser Zeit verdanken

wir ohne Zweifel auch die Zusammenstellung des ganzen Thora=werkes. Mit Rücksicht darauf, daß damals zum erstenmal genau nach dem Wortlaut des auch später kanonischen Buches ein Fest gefeiert wurde, ist namentlich auch die Bemerkung 2 Kön. 23, 22. zu verstehen, wie das die Vergleichung von Neh. 8, 17. zeigt. Wohl hatte es bis dahin Gesetzesdarstellungen gegeben, welche Verbreitung hatten und auch öffentlich gebraucht wurden (wie z. B. auch noch aus 2 Chron. 17, 7—9. hervorgeht); wohl mag den Königen bei ihrer Thronbesteigung ein Gesetzbuch einzuhandigen auch schon früher Sitte gewesen seyn (2 Kön. 11, 12.), so daß der Deuteronomiker (Deut. 17, 18.) mit seiner Vorschrift nur einen alten Brauch gesetzlich machte, und selbst Ps. 40, 8., wo der Fromme den Inhalt der Buchrolle sich in's Herz geschrieben weiß, kann an und für sich recht wohl schon in dieser früheren Zeit gesagt seyn*). Aber kanonisch waren sie noch nicht ausschließlich im Gebrauch, noch nicht fähig, neue Darstellungen derselben Sache unmöglich zu machen. Die Propheten namentlich, obwohl sie einzelne Theile unseres Pentateuch schon kennen und wörtlich anführen, schalten und walten doch noch überall in völliger Freiheit des Geistes und sprechen von den alten Geschichten auch mit Worten, die wir in unserem Pentateuch nicht lesen (man vergleiche z. B. nur Hosea). Der Buchstabe eines bestimmten Gesetzbuches hatte noch nicht ausschließliche Geltung über diese Dinge. Von Josia's Reichsverbesserung an wird das anders. Wenn Jeremia wenigstens mehr als frühere Propheten auf unser Gesetzbuch, zumal auf das Deuteronomium, Rücksicht nimmt, so deutet Ezechiel Stellen des Pentateuch schon aus (Ez. 4.), legt auf die Beobachtung der einzelnen auch ceremonialen Gesetze viel mehr Gewicht als frühere Propheten, und lehnt sich namentlich in seiner Beschreibung des vollendeten Gottesreiches völlig an das Gesetz an. Die in der Verbannung geschriebenen oder in ihre jetzige Gestalt gebrachten Königsbücher weisen auf das „geschriebene mosaische Gesetz“ oder „das Buch

*) Vielleicht wurde auch schon, ehe das Deuteronomium das verlangte (31, 26.), ein Gesetzbuch höheren Ansehens im Tempel (zur Seite der Bundeslade) aufbewahrt.

des mosaischen Gesetzes" ausdrücklich hin" (1 Kön. 2, 3. 2 Kön. 14, 6; 23, 25.) und setzen sein Vorhandenseyn auch schon für frühere Zeiten voraus. Ja es bilden sich nun in den Kreisen der Verbannten die Schulen der Gesetzesgelehrsamkeit; Hesekiel zeigt die Anfänge davon und ein Jahrhundert später geht der große gesetzeskundige Esra daraus hervor (Esra 7.).

Es ist von selbst deutlich, wie in Folge der Scheidung und Sichtung des Volkes und der Umwandlung des israelitischen Geistes, welche durch die Leiden der Verbannung und durch die Erfüllung der Weissagungen bewirkt wurden, auf die „Lehre“ überhaupt und namentlich auf das geschriebene Gesetz, das von nun an jenen Namen ganz besonders und bald ausschließlich zu tragen anfängt, ein immer stärkerer Glanz der Heiligkeit fallen mußte. Bei der Gemeinde der in's heilige Land Zurückgekehrten war auch der Entschluß fest, sich die Lehren der Geschichte zu Herzen zu nehmen und von nun an der Stimme Gottes, die durch Mose und die Propheten ergangen war, zu folgen, und wo sie das vergessen wollte, wurde sie von den neuen Propheten darauf hingewiesen (s. unten). Wir können schon aus diesem Grunde nicht zweifeln, daß diese neue Gemeinde auch das Gesetzbuch bei sich hatte; die neuen Propheten setzen die Kenntniß desselben bei der Gemeinde, zumal bei den Priestern voraus (besonders Hagg. 2, 11.). Daß dieß aber der vollständige Pentateuch war, das zu bezweifeln liegt kein Grund vor. Daß erst Esra denselben gebracht habe, wird durch den Wortlaut der Erzählungen über ihn widerlegt, und aus Neh. 8, 13 ff. folgt nur, was wir auch sonst wissen, daß der Versuch, alle und jede Vorschriften des Gesetzes, auch die während der Verbannung oder unter den neuen Verhältnissen der neuen Gemeinde außer Übung gekommenen, genau wieder zur Ausführung zu bringen, vorher noch nicht so entschieden und vollständig gemacht wurde, als durch Esra. Aber das ist gewiß, daß erst mit Esra's Ankunft und in Folge seiner Wirksamkeit auch bei der palästinischen Gemeinde eine Richtung des Geistes, welche schon seit lange sich aller Besseren bemächtigt hatte, in aller Schärfe zur Klarheit und äußerlich zum Siege gebracht wurde. Seit er und Nehemja die Lebensverhältnisse der Gemeinde genau nach dem Wortlaut des Gesetzes umgestaltet und

die Gemeinde wenigstens ihrem besseren Theile nach (freilich nicht ohne Widerstreben freier Gesinnter) mit den Hauptgrundsätzen Esra's sich einverstanden erklärt hatte*), kann auch kein Zweifel darüber seyn, daß nur der Pentateuch, der erste Theil der heiligen Sammlung, fortan und ununterbrochen volles kanonisches Ansehen bei der jüdischen Gemeinde und allen später von ihr ausgehenden oder an sie sich anlehrenden Schulen und Parteien genoß. Eine Schule von Gesetzesgelehrten, die er in Palästina gegründet**), und die nun stetig und in steigender Blüthe sich entfaltet, hat die Erklärung und Anwendung des Buchstabens des Gesetzes zu ihrer Lebensaufgabe. Die regelmäßige Vorlesung und Erklärung gesetzlicher Abschnitte vor versammelter Gemeinde, die erbauliche Betrachtung des Gesetzes, die Anfänge des Synagogenwesens, ja schon der gesetzesängstliche Geist späterer Zeit mit seiner über den Wortlaut hinausgehenden Verschärfung oder Umzäunung des Gesetzes***)) gehen auf das Wirken dieser Männer zurück. Wir brauchen für unsere Zwecke die Sache hier nicht weiter zu verfolgen; nur mit ein Paar Worten soll noch hingewiesen werden auf Ps. 119, die schöne Beschreibung davon, was dieser neuen Gemeinde das Gesetz war und wurde, auf den letzten Propheten im Kanon, welcher noch einmal die Mahnung der scheidenden Prophetie zur Haltung des „Gesetzes“ der Gemeinde zuruft (Mal. 3, 22; vgl. 2, 7.) und der selbst in seiner Darstellungsweise bekundet, wie häufig schon der Schulvortrag über das Gesetz von ihm genommen worden war, auf den Chroniker, der sich eine Gemeinde ohne dieses „mosaische Gesetzbuch“ nicht mehr vorstellen kann und oft genug darauf verweist (3. B. 2 Chron. 23, 18; 25, 4; 34, 14. Esr. 3, 2.), endlich auf Dan. 9, 11. 13. Schon in Schriften des zweiten, noch mehr in denen des dritten Theiles unserer Bibel finden wir die kanonische Geltung des Pentateuch vollständig bezeugt. Mit Recht nennen wir ihn darum den ersten Kanon.

Daß bei dieser Heiligwerdung des Pentateuch der Glaube

*) S. weiter die Beschreibung davon in Ewald, Geschichte des Volks Israel Bd. III. b. S. 149 ff.

**) S. ebendaselbst S. 162.

***)) S. einige Fälle Neh. 13.

an seine Abfassung durch Mose schon maßgebend und entscheidend gewesen sein müsse, können wir nicht beweisen. Obwohl der Wortlaut einiger Stellen des Deuteronomium und Josua einen solchen Glauben leicht erzeugen konnten, so weisen doch die verschiedenen Namen, unter welchen das Buch später angeführt wird „Buch des Gesetzes Gottes“, „Buch des Gesetzes Mose's“, „Buch des Gesetzes Gottes durch Mose“ noch keineswegs auf einen solchen Glauben hin. Vielmehr führt, merkwürdig genug, noch Esra in seinem Gebete Esr. 9, 10 ff. einige Gebote aus dem Pentateuch mit den Worten an „die Befehle, welche Du befohlen hast durch Deine Knechte, die Propheten“, als hätte er noch ein richtiges Bewußtseyn von dem Zustandekommen des geschriebenen Pentateuch im prophetischen Zeitalter (vgl. auch Zach. 7, 12.). Doch hat schon der Chroniker, wenn er statt der eben angeführten gewöhnlichen Namen des Buches einmal (2 Chron. 25, 4., verglichen mit 2 Kön. 14, 6.) den Ausdruck „im Gesetze, im Buche Mose's“ gebraucht, auch die Abfassung durch Mose im Sinne.

Daß das Buch in dieser spätern Zeit nach der Vorschrift Deut. 31, 26. im Tempel aufbewahrt wurde, läßt sich erwarten.

Wir haben bisher immer nur von dem Buch geredet, das in späterer Zeit allein diesen Namen „Gesetz“ trug, vom Pentateuch. Aber in alter Zeit hatte das Wort „Gesetz“ einen weiteren Umfang. Aus der Art der Zusammensetzung des B. Josua und aus der Natur der Sache selbst folgt mit Sicherheit, daß dieses Buch einst den Schluß des großen Sammelwerkes über die Urgeschichte und die Gründung der Gemeinde bildete. Die Einführung in das Land der Verheißung, welche dieses Buch beschreibt, wird oft genug im A. T. mit der Ausföhrung aus Aegypten und der Durchföhrung durch die Wüste als die dritte That Gottes zusammengestellt, durch welche die Bildung der Gemeinde vollendet wurde. Erst mit der Austheilung der Stammgebiete und Erbäcker hat die folgende Geschichtsentwicklung ihren festen Grund und Boden, und darum muß die Beschreibung davon noch zum grundlegenden Buche gehören. So weist es auch die kritische Erforschung des Buches aus, daß es einst mit dem Pentateuch zusammengewachsen haben muß. Und schließlich sagt es das Buch selbst mit deutlichen Worten von sich aus, daß es zum

großen „Buch des Gesetzes Gottes“ gehört Jos. 24, 26. Dieses größere Werk zerfiel von selbst und auf Grund von Stellen wie Jos. 23, 6. in ein „Buch des Mosegesetzes“ und ein Buch des Josuagesetzes, weswegen dann spätere Schriftsteller, wenn sie den Pentateuch allein verstanden wissen wollen, genauer „Buch des Gesetzes Mose's“ sagen. Wir wissen jetzt nicht mehr genauer, wann der Pentateuch in fünf Bücher zerfällt wurde, wir können nur vermuthen, daß dieß noch vor der endgültigen Sammlung und Gestaltung des Psalters geschah, weil die Fünfstheilung von jenem der Fünfstheilung von diesem zum Muster diente. Aber sei es, daß erst zugleich mit der Fünfstheilung des Pentateuch auch das B. Josua vom Pentateuch getrennt wurde, als ein besonderes (gleichfalls sechstes) Buch, oder daß dasselbe, was wohl möglich ist, schon früher davon abgetrennt war, einleuchtend ist soviel, daß für die Verhältnisse kleinsten Maßstabes in der neuen Gemeinde (da nur erst ein geringer Theil des Landes in Besitz genommen und nur wenige Stämme-massenhafter zurückgekehrt waren) das Josuagesetz nicht mehr dieselbe Bedeutung eines Grundgesetzes haben konnte wie für das alte Volk. Diese kleinen Verhältnisse erweiterten sich im Laufe der Zeit nur wenig. So kam es, daß schon frühe das Josuagesetz hinter dem Mosegesetze zurücktrat. Und als nun bald darauf dieser ersten Sammlung heiliger Bücher eine zweite, die Propheten umfassend, an die Seite trat, so gewöhnte man sich allmählig daran, das Buch Josua als das erste der Geschichtsbücher im Prophetenkanon zu zählen. Aber noch gegen das Ende des fünften Jahrhunderts, als die Samaritaner von den Juden ihren Pentateuch erhielten, scheint dieser einstige Zusammenhang des Josuagesetzes mit dem Mosegesetze nicht vergessen gewesen zu seyn: denn die Samaritaner, welche sich im Uebrigen ganz auf den Pentateuch beschränkten, hatten doch später auch noch eine Art Josuabuch (freilich gänzlich umgestaltet und entstellt) als heiliges Buch*).

*) Um aber auch die Notiz aus dem Talmud Schabbat f. 116 a, auf welche Herzfeld, Excurs XXII S. 2 aufmerksam macht, daß man einst sieben Bücher der Thora gezählt habe, in dieser Richtung als Zeugniß gebrauchen zu können, müßte man vorher genauer wissen, worauf sie ruht.

2. Der zweite Kanon oder die Propheten.

Aber ein Gesetz ohne Prophetie ist ein Körper ohne Seele. Nur ein entartetes Judenthum hätte sich mit dem Gesetzbuch allein begnügen können. Denn so viel prophetische Stoffe auch in den Pentateuch aufgenommen sind, sie waren noch nicht ausreichend, um in dieser noch unvollkommenen und auf eine künftige Vollendung angewiesenen Religion das Wesen von der Form und von der gegenwärtigen Gestaltung das Endziel scheiden zu lehren und vor der Erstarrung im Dienste des Gesetzes zu bewahren. Das Judenthum, welches nur das Gesetz treibt und den Propheten zu wenig Besserem mehr zu gebrauchen weiß, als sie zu Kabbalisten, zu Trägern der rechtgläubigen Gesetzesauslegung herabzusetzen, ist der Pharisäismus, gegen welchen Christus kämpft; seine Jünger fand er unter den Ungelernten, welche mit den Propheten auf die Erlösung Israels harreten. Nicht an das Gesetz, sondern an „Gesetz und Propheten“ knüpft das N. T. überall an (s. die Stellen oben S. 424). Das Gefühl von der Zusammengehörigkeit des Gesetzes und der Propheten war auch in der alten Zeit, als der Kanon sich zu bilden anfieng, noch ganz lebendig und verbreitet, s. 2 Kön. 17, 13. Zach. 7, 12. Mal. 3, 22. 23; die neuauflerbende Prophetie hätte ihre Aufgabe nicht erfüllt, wenn sie dieses Gefühl nicht belebt und gestärkt hätte. Wie man in der alten guten Zeit, in den Tagen der großen Propheten Gesetz und Prophetie noch in dem einen Worte תורה zusammenfaßte, so hat man in den Tagen der erlöschenden Prophetie diese zwei nicht scheiden wollen, und der erste Kanon zog den zweiten mit Nothwendigkeit nach sich. Im Einzelnen ergeben sich uns über die Bildung desselben folgende Vorstellungen.

Da die Propheten nach dem innersten Sinn und Wesen des Mosaismus die eigentlichen Träger oder Vermittler der fortgehenden, der Erfüllung zustrebenden Offenbarung Gottes an sein Volk waren und als solche öffentliches Ansehen genoßen, so können wir kaum bezweifeln, daß auch den schriftlich aufgezeichneten Reden eines Propheten schon von den Gläubigen seiner Zeitgenossen die höhere Verehrung, welche dem Worte Gottes gebührt, zu Theil wurde, wenigstens von da an, als derselbe durch sein

Wirken sich die Anerkennung als eines Gottespropheten erstritten hatte oder durch den Erfolg seine Reden göttlich bestätigt waren. Und wenn irgendwo, so müßte es hier zutreffen, daß die kanonische Geltung einer Schrift mit ihrem ersten Erscheinen zusammenfiel. Aber die Zahl der Gläubigen im Volke war zu gewissen Zeiten klein genug und umfaßte selten die Masse der Gemeinde. Ferner je mehr die Entwicklung dem Ende des alten Reiches zuführte und die Gottesprophetie von der falschen Prophetie überwuchert wurde, desto mehr sank auch das öffentliche Ansehen der Propheten. Endlich kommt in Betracht die ununterbrochene Stetigkeit der Prophetenfolge in der ganzen Königszeit: war ein Prophet, auch ein noch so großer, dahingegangen, es lebten noch andere oder kamen andere nach, zumal in den bedeutungsvolleren geschichtlichen Tagen erhob auch die Prophetie immer wieder mit Macht ihre Gottesstimme. Alle diese Umstände, besonders aber diese stete Erneuerung der Personen der Prophetie, verhinderten es während der ganzen Königszeit, daß den einzelnen Prophetenbüchern schon eine so hohe und einzige Verehrung zu Theil wurde, wie später. So wissen wir denn auch nicht, daß die Prophetenschriften in dieser älteren Zeit anders als jede andere Schrift fortgesandt worden wären. Obgleich man für die ganze Gemeinde wichtige Urkunden am Heiligthum aufzubewahren pflegte (1 Sam. 10, 25.), so lesen wir doch von den Prophetenschriften nirgends etwas der Art und die Propheten selbst verlangen es nicht (s. z. B. Jes. 8, 1; 30, 8. Hab. 2, 2. Jer. 30, 2; 36, 2 ff.); die Textgeschichte dieser Bücher spricht entschieden gegen eine solche Annahme. Wie andere gewöhnliche Schriften aufbewahrt, hatten sie auch dasselbe Schicksal wie diese: die einen, ihrer Wichtigkeit und Eigenthümlichkeit wegen bald viel gelesen, erhielten sich und wurden viel verbreitet, andere als minder bedeutend wurden selten und verloren sich allmählig ganz. Sicher scheint nur so viel, daß gerade in den Kreisen und Schulen der Propheten selbst auch die Schriften der älteren besonders sorgfältig bewahrt wurden: die so häufigen wörtlichen Bezugnahmen der späteren auf die früheren (die sich sogar bei dem sonst ungelehrten Amos finden) beweisen dieß. Aber auch in weiteren Kreisen war man mit dem Inhalt wichtigerer älterer Prophetieen wohl bekannt, wie das denkwürdige Beispiel

Jer. 26, 18 ff. ausweist; noch zu Jeremja's Zeit hatte man viele für uns jetzt verlorne ältere Bücher. Und wäre nicht jener verheerende Sturm der Chaldäischen Zeit darüber gegangen, so wären wohl bis auf unsere Tage noch manche andere herübergerettet worden.

Mit der Verbannung und der darauf folgenden Wiederherstellung änderte sich das alles. Durch die Zerstörung des alten Staates, die Auswanderung nach dem Osten und die endliche Erlösung aus der Verbannung war der eine Haupttheil aller prophetischen Verkündigung erfüllt, und das Siegel der göttlichen Bestätigung ihr aufgedrückt worden. Damit war die Göttlichkeit dieser älteren Bücher in ein strahlendes Licht gestellt und die hohe Verehrung für dieselbe nahm zu in demselben Maße, als in Folge der Sichtung des Volkes der „Rest“ desselben sich innerlich seinem Bundesgotte zuwandte und sein ganzes Streben darauf richtete, „allen Worten, die dieser Gott zu ihnen geredet hatte“, nachzukommen. Den besten Beweis für diesen Umschwung des Geistes geben die Propheten des neuen Jerusalems. Ihnen steht die alte Prophetie als die durch die Erfüllung mit göttlicher Heiligkeit verklärte gegenüber. Wie schon Ezechiel (38, 17.) in einer Weise, wie kein früherer das gethan hat, auf die alten zurückweist, so zeigen sie auf die „früheren Propheten“ hin als auf die, deren Worte nun durch die Geschichte bestätigt sind (Zach. 1, 4; 7, 12; vgl. Neh. 9, 26–30.); sie erfassen mit vollem Bewußtseyn als ihre Aufgabe das, die alten Gottesworte für die neue Zeit zu wiederholen und, soweit sie noch nicht erfüllt sind, über ihre Erfüllung Auskunft zu geben (Hagg. 2, 6 ff. Zach. 1, 12 ff. Mal. 2, 17; 3 1 ff.); sie gebrauchen die Worte der Alten als allen bekannte, stehende Kunstaussprüche (z. B. Zach. 3, 8. 10; 6, 12.) und fühlen es, daß sie nur der schwächere Nachhall der Alten sind (Mal. 3, 1. 23.). Alles, was sie zu sagen haben, haben in der Hauptsache die Alten schon gesagt, „darum leset und forschet in ihnen.“ Und diese Heiligverehrung der Alten wirkte endlich mit zum Erlöschen der Prophetie selbst. Wenn aber die alten Propheten von den neuen so beurtheilt wurden, wie viel mehr vom übrigen Volke! Das Forschen und Lesen in denselben war damit von selbst gegeben. Also jener Umschwung des israe-

litischen Geistes im sechsten Jahrhundert bewirkte den gewaltigsten Schritt hin zur Heilighaltung und kanonischen Verehrung des alten prophetischen Schriftthums.

Man darf aber nur die obenangeführten Stellen der späteren Propheten, worin sie auf die Vergangenheit zurückweisen, betrachten und Zach. 8, 14. Mal. 3; 7., das Gebet Esra's (Esr. 9.) und verwandte frühere und spätere Aussprüche*) dazu nehmen, und man wird finden, daß ebensowichtig, wie die alte Prophetie, auch die Lehren der alten Geschichte selbst erscheinen mußten. Die ganze alte Geschichte war die Erziehungsgeschichte des Volkes und eine fortgehende thatsächliche Kundgebung Gottes; mit beredter Zunge zeugt dieselbe von der beharrlichen Widerseßlichkeit des Volkes und Gottes immer neuem Eingreifen mit Gnaden und mit Strafen, zur Erziehung des Volkes. Wie deutlich das schon während der Verbannung eingesehen wurde, wie gewaltig damals Israel durch sein Schicksal zu einer Neubetrachtung der ganzen zurückgelegten Laufbahn hingetrieben wurde, das beweist die letzte Bearbeitung der kanonischen Königsbücher, die nicht vor der Zeit der Verbannung vollendet seyn kann, aber auch mit keinem Zeichen über diese Zeit hinausweist. Sie sind nichts als die letzte Zusammenarbeitung älterer, mehr rein geschichtlicher Werke zu Lehrzwecken; sie verfolgen klar den Zweck, die Lehren der Geschichte, wie sie die Prophetie längst und oft ausgesprochen hatte, nun in den einzelnen Abschnitten der Geschichte einzeln nachzuweisen, faßlich für Jedermann, zu Nutzen und Frommen der ganzen Gemeinde. Man drückt dieß gewöhnlich aus, sie seyen im prophetischen Geiste geschrieben.

Es versteht sich, daß das erwachte Bedürfniß, die Stimme der alten Geschichte kennen zu lernen, um sich daran zu erbauen und zu streng geschlichem Wandel zu stärken, die Gemeinde antrieb, auch diese lehrhaften Geschichtsbearbeitungen viel zu benützen, so daß sie bald mit Ausschluß anderer Werke, die mehr geschichtliche Zwecke verfolgten, viel gelesen, verbreitet und hochgeschätzt wurden. Früchte dieser Forschung in solchen älteren Geschichtsbüchern sind die erbaulichen Psalmen über einzelne Abschnitte der

*) S. dieselben gesammelt bei Ewald, Geschichte III. b. S. 29.

alten Geschichte, welche eben in dieser ersten Zeit der neuen Gemeinde entstanden, Ps. 78. 89. 105. 106. 132. 136.

Wie nun diese aufrichtige Zurückwendung des Geistes zu den Lehren der alten Geschichte und Prophetie eine höhere Schätzung der betreffenden Bücher herbeiführte, und der Grund zu ihrer Heiligverehrung wurde, so führte sie auch zur Sammlung derselben. Kleinere Sammlungen von Prophetieen gab es wohl schon vor der Verbannung; für die Bemühungen um die neue Herausgabe älterer Prophetieen während der Verbannung und bald nachher zeugt Jes. 1 — 35. und Jer. 50 f. zur Genüge, sofern die Anfügung einzelner späterer Stücke an die genannten Bücher oder die Buchtheile derselben und die mehrmals auffallende und absichtliche Uebereinstimmung derselben mit der Sprache und den Gedanken Jesaja's oder Jeremja's nicht anders erklärt werden kann, als so daß jüngere, selbst prophetisch begabte Männer, ältere Prophetieen neu bekannt machten und ihnen Begleitschreiben beifügten, worin sie im Geiste und in Neuanwendung der Alten die gegenwärtige Weltlage ihren Zeitgenossen prophetisch verständlich machten*). Das war aber eine ganz ähnliche schriftstellerische Thätigkeit, wie wenn andere damals die älteren Geschichtsbücher nach prophetischer Anschauung neu bearbeiteten (s. oben S. 444). Die unter Cyrus und nachher rückkehrenden Israeliten nahmen außer dem Gesetz gewiß auch andere Bücher aus dem Osten mit sich; aber dennoch haben wir von einer auf diese Bücher gerichteten bedeutenderen Sammlerthätigkeit vor der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts keine Spur. Dagegen seit Esra, der kundige Schriftgelehrte, in Palästina gewirkt und eine Schule von Gelehrten gebildet, seit Nehemja, der um Jerusalems Hoheit und Israels alte Sprache (Neh. 13, 24) eifernde Mann, die Thätigkeit von jenem ergänzte, seit Gesetzesvorlesung, Schulvortrag und Schriftauslegung dort heimisch wurden, in dieser Zeit ist es schon an und für sich glaublich, daß man sich, um das kurz so auszudrücken, auch um den Prophetenkanon bemühte. Aber auch

*) Wie namentlich auch das oft besprochene סֵפֶר יְהוֹנָדָה Jes. 34, 16. sich von dieser Voraussetzung aus sehr gut erklärt, ist von Ewald in seinen Jahrb. d. b. W. VII. S. 75 gezeigt.

äußere Zeugnisse sprechen dafür. Zwar 4 Esr. 14 und Talmud *haba batra* f. 14 b und was der einen oder andern dieser Stellen folgt, gehört zu entschieden in das Reich der Dichtung, als daß wir irgend etwas darauf bauen möchten, und erst durch Zusammenhaltung mit anderen gewichtigeren Zeugnissen gewinnen auch sie als Stützen, als kleine Reste sehr entstellter geschichtlicher Erinnerungen einigen Werth. Dagegen ist sehr beachtenswerth die in dem zweiten der Sendzschriften, welche dem zweiten Makkabäerbuch vorangeschickt sind, enthaltene, aus einer Bearbeitung der Denkwürdigkeiten Nehemja's geschöpfte Nachricht, *ὡς (Νεεμίας) καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολάς βασιλέων περὶ ἀναθημάτων* (2 Macc. 2, 13.). Man könnte hier den Namen Nehemja's selbst beanstanden, weil er auch sonst in diesem Sendzschriften den Ruhm von Thaten trägt, die anderen zugehören, und hier besonders eine Verwechslung mit dem schriftgelehrten Esra vermuthen, allein die ausdrückliche Auführung der Denkwürdigkeiten Nehemja's als Quelle für jene Nachricht spricht gerade in dieser Stelle nicht für eine Verwechslung, und da weiter es sich in dieser Nachricht nicht bloß um Sammlung heiliger Bücher, sondern auch von Urkunden, die für den Bestand des Staates und Tempels wichtig sind, handelt, so dürften wir kaum berechtigt seyn, den Namen Esra's für den seinigen zu unterstellen. Es genügt anzunehmen, daß der auch sonst für Israels Alterthum eifernde, gewiß für seine Zeit hochgebildete Mann als Statthalter, als der Erste des Volks, auch für Herstellung einer Sammlung alter Schriften thätig war; er muß sie nicht selbst gesammelt haben, aber er muß wenigstens die Gelehrten seiner Zeit dazu veranlaßt und das Werk selbst vielleicht auch durch seine fortwährende Verbindung mit dem Osten ermöglicht haben. Auf den Inhalt dieser Nachricht aber etwas zu bauen, dazu berechtigt uns die Ausführlichkeit und Genauigkeit dieser ganzen Angabe, welche gegen die späteren sehr allgemein gehaltenen Sagen stark absticht, und die Erwähnung von Dingen, von denen Spätere gar nichts mehr wissen. Denn wenn allerdings der Verf. des Briefes unter *τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ* schon heilig gewordene Schriften, Theile unseres Kanon's, verstanden

zu haben scheint, so kann doch *ἐπιστολαὶ βασιλέων περὶ ἀναθημάτων* unmöglich eine Benennung für das Buch Esra (mit oder ohne Chronik) seyn, für welche viele andere Bezeichnungen näher gelegen wären, sondern es muß eine Sammlung von Urkunden gewesen seyn, in welchen ausländische (persische) Könige Schenkungen an Gefäßen, an Geld und Gut, an Einkünften, Freiheiten und Vorrechten zu Gunsten des Tempels Gottes und seines Volkes gemacht hatten; Urkunden, welche begreiflicherweise für die Zeit der Kämpfe mit den Nachbarvölkern großen Werth hatten, aber nie ein Volksbuch werden konnten; eine Urkundensammlung, die dann in späteren Büchern erst benützt wurde (vgl. Esr. 1, 1 ff. 9 ff.; 3, 7; 6, 3 — 12; 7, 12 — 26. Neh. 2, 8.). Also daß ein Staatsmann wie Nehemja darauf besonderes Gewicht legen konnte, ist sehr glaublich und darum haben wir volles Vertrauen auch zu dem übrigen Inhalt der Nachricht. Ohne nun in dem Ausdruck *ἐπισυνήγαγε* das *ἐπὶ* zu pressen und zu folgern, daß ein Grund der *βιβλιοθήκη*, das Gesetz, schon dagewesen seyn müsse, also auch die ganze Sammlung eine Erweiterung des Kanons habe seyn sollen, wozu der Ausdruck *καταβαλλόμενος* nicht stimmen würde, und in voller Anerkennung dessen, daß diese neu-gesammelte Bibliothek noch nicht unmittelbar eine heilige war, können wir doch nicht umhin, zu gestehen, daß der Verf. den Ausdruck *τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ* wählte mit Rücksicht auf die Geschichts- und Prophetenbücher des zweiten Kanons sammt den Psalmen, welche alle er schon als heilige Bücher und bekannte Bücher vor sich hatte. Der bestimmte Artikel *τὰ* im Unterschied gegen das unbestimmte *ἐπιστολὰς* gibt diese Auffassung an die Hand und ebenso das Anerbieten, das er B. 15. macht. Allein damit ist noch gar nicht gesagt, daß bloß diese später kanonisch gewordenen Bücher damals gesammelt seyen. Und nimmt man dazu, daß auch später nicht kanonisch gewordene *ἐπιστολαὶ* u. s. f. in der Bibliothek waren, so ergibt sich als der Sinn der Nachricht der, daß die Sammlung der Bücher des zweiten Kanons und der Schriften David's in das Zeitalter Nehemja's falle, und diese Bücher Theil einer größeren, von Nehemja veranstalteten Büchersammlung gewesen seyen.

Wir denken uns, daß man damals alles, was man an Nach-

richten und Denkmalen aus der Zeit der Könige und alten Propheten im Osten und Westen noch finden konnte, sammelte und in eine, wohl am Tempel niedergelegte Bibliothek vereinigte. Das waren aber keineswegs bloß die kanonisch gewordenen Geschichtsbücher des zweiten Theils, sondern sicher gehörte dahin ganz besonders auch jenes ausführliche und umfangreiche aus den alten Reichschroniken und geschichtlich gehaltenen Prophetenschriften zusammengearbeitete, die Geschichte beider alten Reiche und viele Nachrichten über die Wirksamkeit der alten Propheten enthaltende große „Buch der Könige Judas und Israels“, das wir aus den Berufungen der spätern Chronik kennen, mag es zu Nehemia's Zeit schon abgefaßt gewesen oder, wie wahrscheinlicher ist, erst im Zusammenhang mit jenen eben besprochenen Bestrebungen abgefaßt worden seyn. Daß noch viel weniger die schon rechte Volksbücher gewordenen und viel verbreiteten Geschichtsbücher unseres zweiten Kanon's in jener Bibliothek gefehlt haben, läßt sich schon an sich vermuthen. Ebenso waren wohl darin an Geschichtsbüchern solche noch besonders vorhandene geschichtliche Prophetenschriften, welche nicht in jenes große Sammelwerk aufgenommen waren, aber vom Chroniker später noch benützt worden zu seyn scheinen, und die schon besprochenen Urkunden über die ἀναθήματα, wozu vielleicht auch schon jenes aramäisch geschriebene Buch mit urkundlichen Schriftstücken über die Verhandlungen mit dem persischen Hof wegen des Tempelbaus (Esr. 4, 6—6, 18.) gehörte. Ob auch anderes, also etwa wichtige Geschlechtsverzeichnisse, Einwohnerlisten, die Denkschriften von Esra und von Nehemia (deren einstiges Daseyn wir wiederum durch den Chroniker kennen lernen) darin sich befanden, läßt sich nach dem Wortlaut von 2 Macc. 2, 13. nicht entscheiden, doch ist aus der Art, wie man später denkwürdige Urkunden aufbewahrte (1 Macc. 14, 49), ein solcher Rückschluß wohl zulässig. Von den eigentlichen Prophetieen sodann, oder prophetischen Weissagungsbüchern wird man ohne Zweifel alles, was man noch finden konnte und für ächte Prophetie hielt, gesammelt haben; etwa mit Ausnahme des Ma-leachi können alle jetzt unter den מְנַחֲמֵי נְבוֹיָהִים stehenden Schriften damals vorhanden gewesen seyn, auch die Erzählung von Jona. Ja es hindert uns gar nichts anzunehmen, daß gerade

damals während dieser auf Sammlung der alten Geschichte und Prophetie gerichteten Bestrebungen auch die geschichtlichen Zugaben zu den Prophetenbüchern, durch welche ihre Einweisung in die betreffenden Abschnitte der alten Geschichte und das Verständniß der Zeitverhältnisse der Propheten gefördert werden sollten, also Ueberschriften wie Jes. 1, 1. Hos. 1, 1. Mich. 1, 1. *) und die Anhänge an Jesaja und Jeremia (Jes. 36—39. Jer. 52.) beigegeben wurden, und zwar letztere nicht aus dem kanonischen Königsbuch, sondern aus der ausführlicheren Quelle, die auch schon im Königsbuch benützt ist, geschöpft. Außerdem enthielt diese Bibliothek eine Psalmenammlung (worüber unten), die um ihres gottesdienstlichen Gebrauches willen öffentlichen Werth und öffentliches Ansehen hatte. Ueber die Weisheits- und die andern alten Dichterbücher schweigt unsere Nachricht, zunächst gewiß deswegen, weil der Verf. wußte, daß diese Bücher erst später zu den kanonischen hinzukamen, und wir wagen es nicht zu entscheiden, ob sie auch in jene Sammlung aufgenommen gewesen waren. Es kommt auch für unsere Zwecke nicht so viel darauf an.

Wurde nun eine solche Sammlung von Büchern, die für die ganze Gemeinde von Wichtigkeit waren, zur Zeit des Nehemja gemacht, so fällt dagegen die völlige Ausbildung und Abschließung des zweiten Kanons nicht damit zusammen, sondern ist noch etwas tiefer herabzurücken. Die heiligen Bücher des N. T. sind durchaus zugleich Volksbücher; Werke, die mehr gelehrte und urkundliche Zwecke verfolgten, also namentlich die ausführlichen Geschichtsbücher und die Urkundensammlungen, von denen eben die Rede war, oder auch noch später geschriebene Tagebücher (wie die 1 Macc. 16, 24. oder Jos. Ant. 15, 6, 3. erwähnten) wurden nie vom Volke viel gelesen und nie zu den heiligen Büchern gezählt. Und darum haben wir schon oben behauptet, daß diese Nehemjanische Bücherammlung nicht unmittelbar mit der Herstellung des zweiten Kanons zusammenzuwerfen ist. Aber auch von einer anderen Seite her werden wir auf das gleiche Ergebnis geführt. Der völlige Abschluß des Prophetenkanons setzt nicht bloß das Erloschenseyn der Prophetie, sondern auch das klare Bewußtseyn

*) S. darüber Ewald, die Propheten I. S. 61.

davon in der Gemeinde voraus. Nun hat aber (darauf führen ziemlich sichere Zeichen) Maleachi das Wirken Esra's und Nehemia's schon hinter sich, und kann sein Buch kaum vor dem zweit- oder drittletzten Jahrzehnd des fünften Jahrhunderts angesetzt werden. Auch daß die namenlose Prophetie Zach. 9 — 14. nicht an den letzten Propheten Maleachi, sondern an den der Zeit nach vorhergehenden angehängt ist, spricht dafür, daß die Prophetensammlung schon vor ihm gemacht, aber doch noch nicht abgeschlossen war. Und hinwiederum von ihm an mußte doch mindestens ein halbes Jahrhundert dahin gegangen seyn, ehe das Erlöschenseyn der Prophetie zum Bewußtseyn und zur Anerkennung kam. Vorher konnte dieser Kanon nicht geschlossen erachtet werden.

Wir stellen uns also vor: nachdem jener oben beschriebene Zug der Zeit auf Verehrung und fleißige Benützung der Lehren der alten Geschichte und Prophetie durch die unter Nehemia geschehene Sammlung des erforderlichen Stoffes theils neue Nahrung, theils erleichterte Möglichkeit seiner Befriedigung gefunden hatte, wurden die eigentlichen Volksbücher darunter, d. h. alle Weissagungsbücher und die kürzeren erbaulich gehaltenen Geschichtsdarstellungen noch viel mehr gelesen und von da an, da die Prophetie zu erlöschen begann, ein immer nothwendiger werdendes Bedürfniß für das geistige Leben der Gemeinde. Und als nun vollends der Geist der Prophetie, der viele Jahrhunderte hindurch ununterbrochen in Israel seine reichen Gaben gespendet hatte, seine letzte große That vollbrachte, nämlich in der Gemeinde die Ueberzeugung von seinem vorläufigen Scheiden aus ihr gewirkt hatte, da gieng das Ansehen, welches die Propheten bisher genossen, voll, ganz und ungetheilt auf diese prophetischen Volksbücher über, und der zweite Kanon, die Ergänzung zum ersten, stand geschlossen und vollendet da. Von Jahrhundert zu Jahrhundert wuchs noch seine und des Gesetzes Heiligkeit; mit einziger Liebe und Verehrung muß die spätere prophetenlose Zeit, welche das Gefühl, es fehle ihr das schönste Gut der früheren Jahrhunderte, nie verließ, an diesen alten Gottesworten gehangen haben.

Wir werden nicht fehl gehen, wenn wir als die Zeit, in welcher diese schließliche Ausbildung der zweiten Ordnung heiliger Bücher sich vollzog, das vierte Jahrhundert annehmen. Zu Ende

des fünften Jahrhunderts, als die Samaritaner*) sich durch Ueberläufer aus Jerusalem und Judäa, welchen die Richtung Esra's und Nehemja's zu streng war, verstärkten und ihr Religionswesen fester gestalteten und begründeten, nahmen sie wohl den Pentateuch (mit Josua?), aber noch keine andern heil. Bücher von dort herüber. Daraus folgt doch wohl, daß damals noch in ausschließlicherem Sinne der Pentateuch das einzige heilige Buch war, als bald später; wären die Propheten schon so unzertrennlich von der Zahl der heil. Schriften gewesen, wie später, so ließe sich zwar wohl denken, daß sie aus Ursachen, die in ihrem eigenthümlichen Glauben und in ihrer Volksthümlichkeit lagen, einige derselben ganz verworfen hätten, nicht aber daß sie alle verworfen und damit ihrem Ansprüche, das rechte Israel zu seyn, so auffällig widersprochen hätten. Andererseits aber, als der Chroniker sein Werk (Chron. mit Esr.) schrieb, mochte er zwar wohl noch hoffen, mit seiner für das Volk geschriebenen Bearbeitung der alten Geschichte auch neben dem schon viel gelesenen (kanonischen) Königsbuch nichts Ueberflüssiges zu geben und einen dankbaren Leserkreis zu finden, und dennoch konnte sein Werk eine Gleichstellung mit den älteren Büchern oder einen Eingang in den zweiten Kanon nicht mehr erringen: so fest hatte sich der zweite Kreis heiliger Bücher schon ausgebildet. Weitere Zeugnisse, zunächst aus dem dritten Jahrhundert, fehlen, weil überhaupt nichts auf uns gekommen ist, was mit Sicherheit diesem Jahrhundert anzuweisen wäre. Aber auf der Grenze des dritten und zweiten und von da an abwärts haben wir sichere Zeugnisse, daß der erste und zweite Kanon längst vollendet vorlagen. Das Gefühl, daß die Prophetie fehle, durchdringt das zweite Jahrhundert (Sir. 36, 20. 21. 1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41; auch Dan. 3, 14. apocr.); aus Josephus (c. Ap. 1, 7. 8.) und Späteren (Sanhedrin f. 11 a) wissen wir, daß Maleachi für den letzten Propheten galt; thatsächliches Zeugniß davon gibt auch die schon länger aufgekommene, aber jetzt immer allgemeiner werdende Sitte, unter älteren Namen des prophetischen Zeitalters zu schreiben. Sofort zeigt ein Blick auf Sir. 46—49, besonders

*) S. darüber Nehemja 13, 28; Ewald, Geschichte III. b 241 ff.
Jahrb. f. D. Theol. III.

49, 6—10. (vgl. mit 48, 10), daß der Prophetenkanon vorhanden und schon so eingetheilt und angeordnet war, wie jetzt*); Daniel (9, 2.) beschäftigt sich mit der Ausdeutung einer Jeremianischen Weissagung, welche in „den Büchern“ geschrieben stand, und das Vorwort zum Spruchbuche des Sirachsohnes (vgl. Sir. 39, 1—3.) nennt zweimal „die Propheten“ als zweite Abtheilung der heiligen Bücher und kennt sie schon in griechischer Uebersetzung vorliegend. Weitere Zeugnisse bedürfen wir nicht.

Erst als die „Propheten“ als in sich geschlossenes Ganzes betrachtet und darum auch auf besondere Rollen geschrieben zu werden anfiengen, kann auch die festere Ordnung und Zählung derselben bewerkstelligt worden seyn. Darüber sind noch ein paar Worte zu sagen. Die prophetischen Weissagungsbücher wurden nun in 4 Bücher zusammengestellt; namentlich wurde die namenlose Prophetie Jes. 40—66. dem Buche Jesaja ebenso angehängt, wie schon vor Maleachi die ebenfalls namenlose Zach. 9—14. dem B. Zacharia angehängt war, und zwar recht passend, da ja dieselbe in vielen Stücken Verwandtschaft mit dem Geist und der Sprache des alten Jesaja verräth, und ferner wurden die kleineren Prophetenbücher zu einem großen Buche (Dodekapropheten Sir. 49, 10.) vereinigt, so daß nun vier an Umfang ungefähr gleiche Weissagungsbücher entstanden**). Für die Geschichtsbücher, welche diesen Weissagungsbüchern gleichgestellt wurden, war die Zählung und Ordnung von selbst gegeben. An das B. Josua, das nun zu den Propheten gezählt wurde, schlossen sich das Richterbuch mit seinen drei Anhängen (Jud. 17 f. 19—21. und Ruth) und sofort die beiden Königsbücher (Sam. und Kön.) in ebener Folge an. Daß aber die Geschichtsbücher den Weissagungsbüchern vorausgehen, hat seinen guten Grund theils in der noch

*) Daß die Aechtheit von Sir. 49, 10. aus nichtigen Gründen angefochten worden ist, haben schon andere gezeigt, zuletzt Herzfeld, Excurs XXII. S. 4.

**) Minder fest war die Reihenfolge der 4 Bücher unter sich, indem bald zuerst Jer. und Hes., die Bücher aus einem Guß, sodann die 2 Sammelbücher Jes. und Dodekapr. gestellt wurden (Baba Batra f. 14 b; den allein richtigen Grund dieser Anordnung hat schon Eichhorn erkannt), bald aber nach der Zeitfolge Jes., Jer., Hes., Dob.; ebenso war die Ordnung der 12 Propheten unter sich mannigfach verschieden. Wir sehen daraus nur, daß kein großer Werth darauf gelegt wurde.

immer erhaltenen Erinnerung an die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des B. Josua mit „dem Gottesgesetze“, theils darin, daß die Nachrichten über die Wirksamkeit der ältesten Propheten in ihnen gegeben werden. Diese äußere Ordnung hat aber in der Hauptsache schon der Sirachsohn vor sich.

Zwar fehlt nun in dieser Sammlung ein Geschichtsbuch für die nachexilische Geschichte Israels, und geht somit die Geschichtserzählung nicht so weit herab als die Reihe der Weissagungsbücher. Unmöglich kann dieß seinen Grund in einer niedrigeren Schätzung dieser Geschichte selbst haben, da ja auch diese Zeit noch Prophetenzeit war; vielmehr muß es einen äußern Grund haben, der nirgends anders liegen kann als in dem Mangel an einem Geschichtsbuch für diese Zeiten, das zugleich Volksbuch gewesen wäre. Das später als B. Esra in den dritten Kanon aufgenommene Buch war damals entweder noch nicht da, oder noch zu jung, um in diesen Kanon der prophetischen Schriften zu kommen.

Dagegen waren in diesem Kanon zwei Bücher, welche später aus besonderen Gründen in den Kanon der Ketubim gestellt wurden, nämlich Ruth und Klaglieder. Daß Ruth einst als Anhang des Richterbuches geordnet war, hat man neuerdings mit Recht schon daraus gefolgert, weil sonst in den älteren Geschichtsbüchern das Geschlechtsverzeichnis David's fehlen würde; es wird diese Stellung aber auch bezeugt durch die griechische Bibel, die hierin etwas Ursprünglicheres bewahrt hat, durch die Angabe des Josephus, daß man 22 (nicht 24) heilige Bücher zähle, endlich durch die Nachrichten des Melito von Sardes, des Origenes und des Hieronymus über den Kanon der Juden ihrer Zeit. Nach diesen selben äußeren Zeugnissen waren einst auch die Klaglieder dem Jeremja angehängt; sie hatten, wie es scheint, wenigstens in einzelnen Handschriften auch eine hebräische Ueberschrift, die sie dem Jeremja zuwies*). Ob auch das B. Baruch dem Jeremja angehängt war, wird nachher erörtert werden.

Bei der jetzt entwickelten Ansicht von der Bildung des zweiten Kanons haben wir von neueren Versuchen, die Abfassung von

*) S. Thénius im exegetischen Handbuch. XVI. S. 118.

Jona und Obadja in die ptolemäische Zeit herabzudrücken, ganz abgesehen; in der That erscheinen sie uns so unhaltbar, daß wir hier weiter darauf einzugehen nicht für nöthig halten. Aber auch daß noch in der späteren griechischen Zeit so absichtliche und bedeutende Einschwärzungen in den hebräischen Text der Propheten oder des Gesetzes vorgenommen wurden, wie nach Einigen z. B. die Stellen Jes. 19, 18 ff. oder Num. 24, 23 f. seyn sollen, widerspricht so sehr allem, was wir über die frühe Heiligkeit dieser Bücher und die Sorgsamkeit der Juden für dieselben wissen, daß man unmöglich daran glauben kann. Wohl mag die gelehrte Beschäftigung mit dem Texte dieser Bücher und die endliche Feststellung des Wortgefüges erst vom letzten vorchristlichen Jahrhunderte an vorgenommen worden seyn (beim Gesetze, das weit aus den besten Text hat, begann sie schon früher) und wohl mögen noch die ältesten Uebersetzungen wirklich öfters andere und dann und wann bessere Lesarten als der masoretische Text haben, an andere als unabsichtlich entstandene oder noch von alten Verschiedenheiten der ersten Ausgaben herstammende Textesvarianten können wir bei diesen Büchern sicher schon vom fünften Jahrhunderte an gar nicht mehr denken. Selbst die griechischen Juden, die ja später in diesen Dingen immer etwas freier dachten, hatten den Prophetenkanon schon als so heilig überkommen und hielten ihn so heilig, daß sie bei keinem einzigen seiner Bücher so großartige Zusätze beizugeben oder so völlige Umarbeitungen desselben vorzunehmen wagten, wie sie das bei einigen jüngeren Büchern des dritten Theils ausübten.

3. Der dritte Kanon oder die „Schriften“.

Alle Schriften der dritten Ordnung kommen darin unter sich überein und stehen dadurch denen der zweiten Ordnung gegenüber, daß sie entweder nicht prophetisch sind oder nicht mehr aus der Zeit der ununterbrochenen Prophetenfolge herstammen, und darum auch nicht ganz dasselbe hohe Ansehen beanspruchen können, wie die Schriften der zweiten Ordnung. Schriften der verschiedensten Zeitalter sind hier vereinigt und auch ihre Beizählung zu den heiligen Büchern vollzog sich zu verschiedenen Zeiten und aus ver-

schiedenen Gründen. Wir müssen darum für unsere fernere Erörterung sogleich scheiden zwischen den älteren und den jüngeren Büchern dieser Ordnung; zu jenen gehören Psalmen, Sprüche, Job und Hoheslied, zu diesen Chronik mit Esra, Esther, Prediger, Daniel.

Unter den älteren Schriften nehmen zunächst eine ganz eigenthümliche Stellung die Psalmen ein. Als das im Gemeindegottesdienst gebrauchte Liederbuch haben sie für das öffentliche Leben des Volkes eine Bedeutung, welche z. B. die Bedeutung der Weisheitsbücher weit überragt; als Denkmale von mancherlei „Gottesmännern“ der Vorzeit enthaltend, welche entweder selbst Propheten waren oder doch nach der freieren Anwendung dieses Begriffs in späterer Zeit leicht so genannt werden konnten, und als zu einem guten Theile von David, dem Manne einziger Art, abstammend konnten sie sogar den prophetischen Schriften der zweiten Ordnung noch gleichgestellt werden, gewiß so gut oder noch besser, als auch die Klaglieder dort aufgenommen wurden. In der That weist auch die Nachricht 2 Macc. 2, 13. darauf hin, daß im Zeitalter Nehemja's mit den „Propheten“ auch die Psalmen gesammelt und somit zu den damals wichtigsten Schriften gerechnet wurden. Sie waren immer das am meisten benützte und gelesene Buch der Ketubim; aus den verschiedenen Ordnungen der Ketubim in der Zeit des geschlossenen Kanons ergibt sich deutlich genug, daß das Psalmbuch ursprünglich die erste Stelle unter denselben einnahm*), und wo (auch schon früher) ein Buch aus der Ketubim neben Gesetz und Propheten besonders ausgehoben werden soll, da sind es die Psalmen (Philo de vit. contempl. §. 3. Luf. 24, 44.). Wir können geradezu sagen: wäre nur der Psalter allein neben „den Propheten“ noch kanonisch geworden, so wären gar nicht drei, sondern nur zwei Ordnungen von Schriften unterschieden worden (so gewichtig und heilig galten von Alters her die Psalmen), und nur weil später sofort noch andere Bücher zu den heiligen gezählt wurden, wurden auch sie, weil

*) In Baba Batra f. 14 b ist nur Ruth (aus den „Propheten“ herübergenommen), bei Hieronymus im prolog. gal. nur Job (nach der Zeitfolge) den Psalmen vorausgestellt.

der Hauptsache nach Dichtung und nicht Prophetie enthaltend, der dritten Ordnung beigezählt, aber dann folgerichtig auch die Klaglieder in diese gestellt. Auch so behaupteten die Psalmen ihre Stelle als erstes und wichtigstes Buch dieses Kanons und als das eigentliche Bindeglied zwischen dem zweiten und dritten.

Nach dem eben Bemerkten werden wir schon von vorn herein geneigt seyn, unter den Ketubim das Psalmbuch für die am frühesten kanonisch gewordene Schrift zu halten, worin zugleich liegt, daß auch die Aufnahme von Liedern in das Buch und die Anordnung derselben schon frühe abgeschlossen wurde. Und wirklich erweist sich uns diese freilich in neuerer Zeit vielfach bestrittene Ansicht von der Sache bei jeder neuen Betrachtung als die richtigste. Zunächst kommt uns hier die Nachricht 2 Makk. 2, 13. entgegen, daß Nehemja auch τὰ τοῦ Δαυὶδ ἐπισυνήγαγεν. Diese Nachricht würde allerdings für unsern Zweck nicht viel beweisen, wenn wir unter τὰ τοῦ Δαυὶδ bloß von David selbst gedichtete oder durch Ueberschriften auf ihn zurückgeführte Lieder verstehen müßten, also etwa die des ersten oder auch die des zweiten (und dritten) Psalmbuchs *). Aber bei einer so engen Fassung jenes Ausdrucks kommen wir auf zu große Schwierigkeiten. Denn obwohl in diesen 3 ersten Büchern entschieden auch nachexilische Lieder enthalten sind und sie darum in diese Gestalt auch erst in der Zeit nach der Verbannung gebracht seyn können, so müssen wir doch darauf beharren, daß die auf David zurückgeführten Lieder dieser Bücher schon in älteren Sammlungen Davidischer und anderer Lieder gesammelt vorlagen. Man wird doch wenigstens das nicht läugnen wollen, daß auch schon in der ganzen Königszeit am Tempel heilige Lieder gesungen wurden, daß für diesen Zweck Liedersammlungen vorhanden waren und daß die zu gewissen Zeiten sehr stark hervortretende Emsigkeit für Sammlung und Erhaltung älterer Schriftdenkmale sich auf die Lieder noch mehr als auf die Sprüche (Prov. 25, 1) erstreckte, ebenso daß auch die nachexilische Gemeinde sogleich wieder den Tempelgesang einrichtete und dazu außer ihren „neuen Liedern“ auch die früher dafür gebräuchlichen Sammlungen benützte, schon vor Nehemja; und end-

*) Wie etwa Herzfeld, Excurs XX. §. 4. die Sache ansieht.

lich daß in diesen älteren Sammlungen zumeist und ganz nothwendig die Lieder vom Vater des heiligen Gesanges vertreten seyn mußten. Wo anders sollten nun diese schon vor Nehemja vorhandenen Sammlungen alter, namentlich David=Lieder stecken, als eben in den ersten Büchern unseres Psalters? Und doch könnte man, wenn man überhaupt jenes τὰ τοῦ David mit der kritischen Genauigkeit, an die wir jetzt gewöhnt sind, fassen wollte, gar nicht umhin, darunter die in den zwei letzten Psalmbüchern enthaltene Nachsammlung Davidischer Lieder zu verstehen. Aber in dieser Schärfe hat der Urheber jener Nachricht den Ausdruck gewiß nicht verstanden, und viel wahrscheinlicher ist, daß er wie mit dem τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν den zweiten Canon so mit τὰ τοῦ David den Psalter überhaupt bezeichnen wollte, nach einem in späterer Zeit auch sonst nachweisbaren Sprachgebrauch. In Wirklichkeit erweist sich diese 2 Makk. 2, 13. angedeutete Ansicht von einem verhältnißmäßig frühen Schlusse des Psalters auch sonst als eine weit verbreitete. In der griechischen Uebersetzung erhielten bekanntlich einzelne Psalmen noch Ueberschriften, die den Verfasser angeben sollen, die aber im hebräischen Texte nicht stehen; da werden noch Haggai und Zacharia als Psalmdichter genannt, aber keine derselben führt über Maleachi herab; warum? ist leicht einzusehen. Auch läßt sich nicht nachweisen, daß die griechischen Uebersetzer irgend einen Psalm sollten auf eine spätere Zeit als die genannte bezogen oder ihn aus einer späteren abgeleitet haben; wohl aber läßt sich vermuthen, daß sie z. B. den Psalm, der immer als Hauptbeweis für makkabäische Psalmen angeführt wird, Ps. 74. nicht aus der makkabäischen Zeit verstanden haben; man sehe ihre Uebersetzung von B. 8. Und daß der Verfasser des ersten Makkabäerbuches keine Ahnung von einer Abfassung gewisser Psalmen im makkabäischen Zeitalter hatte, ihm vielmehr das Psalmbuch als ein längst abgeschlossenes und heiliges galt, ist von Ewald (Jahrb. d. b. W. VI. S. 25 f.) überzeugend nachgewiesen.

Diese Ansicht der Späteren über das Alter des Psalters läßt sich aber auch noch anderweitig als wohlbegründet und richtig erweisen. Ewald hat wiederholt*) darauf hingewiesen, daß der

*) Poetische Bücher I. S. 205, Jahrb. d. b. W. VI. S. 22 ff.

Chroniker schon die geschlossene Psalmsammlung vor sich hatte und sie als so altherwürdig ansah, um ohne Bedenken spätemistandene Lieder dieser Sammlung als schon in den Königszeiten, ja in Davids Zeiten gesungen sich denken zu können, daß er namentlich in dem aus Ps. 105, 1—15; 96, 2—13; 106, 1. 47. 48. zusammengesetzten Liede 1 Chr. 16, 7—36. auch schon die Buchunterschrift des vierten Psalmbuches Ps. 106, 48. mit zum Texte des Liedes gezogen hat. Dieser Beweis erscheint uns bündig. Daß 1 Chron. 16, 7—36. erst aus jenen Psalmen zusammengesetzt ist und nicht das umgekehrte Verhältniß stattfindet, kann für jeden, der die Vernunft noch etwas gelten lassen will, mit völliger Sicherheit nachgewiesen werden. Eher einer Einrede fähig wäre die dabei gemachte Voraussetzung, daß Ps. 106, 48. bloße Buchunterschrift und nicht ursprünglicher Schluß dieses Psalmen war. Mehrere neuere Gelehrte haben diese Einrede wirklich gemacht und gemeint, es sey nur deswegen hier der Schluß eines Psalmbuchs angefügt worden, weil die dorologische Formel schon da stand; man würde auch sonst nicht einsehen, warum gerade hier ein Psalmbuch geschlossen worden wäre. Allein diese Einrede ist nicht gut begründet. Das vierte Psalmbuch wurde hier geschlossen, weil von Ps. 90. an bis hieher gerade 17 Psalmen, also so viele sind, als auch das dritte Buch (Ps. 73—89) enthält. Sodann die Formel selbst ist prosaisch, wie jeder zugeben wird; daß ein Psalm und wirklich der einzige in der Sammlung *) soll ursprünglich mit einer solchen prosaischen Formel geschlossen worden seyn, ist schon an und für sich nicht denkbar; aber auch nach der ganzen Anlage des Psalmen wird kein solcher Schluß erwartet, den Anfang הַלְלוּ hat er mit andern gemein, die auch kein מִן am Ende haben; endlich ist die Formel Ps. 106, 48. der Formel Ps. 41, 14. so völlig gleich und den beiden andern Ps. 72, 18 ff.; 89, 53. so ähnlich, daß man von jener Ansicht aus folgerichtig zu der weiteren unwahrscheinlichen Annahme fortgetrieben würde, daß der Schließer des Psalters an die drei Stellen, wo längst deutliche Buchabschnitte waren, eine Formel übertragen hätte aus einer Stelle, wo ein Buchabschnitt nichts

*) Denn selbst Ps. 135, 21. ist anderer Art.

weniger als von selbst gegeben war. Veruft man sich aber auf das **וְאָמַר כָּל־הָעָם** Ps. 106, 48., was bei einer Buchunterschrift keinen Sinn habe, sondern nur dann, wenn die Formel selbst gesungen, also als Theil des Psalmen angesehen wurde, so ist zwar dieser Einwand erheblicher, kann uns aber nicht bewegen, das, was aus andern Gründen als unrichtig erkannt worden ist, als richtig anzuerkennen, sondern erklärt sich besser durch Annahme einer Rückübertragung aus der Chronik. Weil der Chroniker die Formel hatte gesungen werden lassen und gesagt hat **וְאָמַר כָּל־הָעָם** (I, 16, 36), so sang man später im Gottesdienste die Formel Ps. 106, 48. mit dem Psalm selbst und deutete dies nun durch das eingesezte **וְאָמַר כָּל־הָעָם** an. Auch noch in anderer Weise läßt sich übrigens aus diesem Geschichtswerke obiger Beweis führen. In den 2 letzten Büchern des Psalters steht eine große Zahl von ganz allgemein gehaltenen, rein nur zu gottesdienstlicher Ausföhrung bestimmten Dank- und Lobgesängen, mit stehenden liturgischen Formeln, von Gesängen, welche nur allgemeine durch ältere Dichter und Propheten geläufig gewordene Wahrheiten und Sätze neu zusammengestellt enthalten, von Rückerinnerungen aus den ursprünglicheren und farbigeren Liedern der ältern Zeit ganz angefüllt sind und sich durchaus als der späteste Theil des Psalters *) und als Lieder aus einer Zeit darstellen, welche auch dichtend nur im Alten lebt, die dichterische Kraft fast verloren hat, sich dagegen an der Verkündigung der nach langem Kampf endlich zu allgemeiner Anerkennung gebrachten großen und unvergänglichen Wahrheiten ihrer Religion erfreut, sie stets neu zu rühmen nicht satt werden kann. Wie sehr aber gerade diese späteste Art von Liedern im Geschmack des singenden Volkes im letzten Jahrhundert der persischen Herrschaft waren, das eben sehen wir wiederum beim Chroniker. An so vielen Stellen, wo er gottesdienstliche Handlungen älterer und neuerer Zeit beschreibt, läßt er solche rein liturgische Lieder seines Psalters erschallen, und weist darauf mit einigen bekannten stehenden Formeln hin (3. B. I. 16, 41; 23, 30; II. 5, 13; 7, 3. 4; 20, 21. Esr. 3, 11.). Auch diesen spätesten Theil des Psalters kennt er schon und liebt ihn ganz besonders.

*) Daher auch meist ohne Ueberschriften.

Endlich aber kommt, um die Zeit des Schlusses der Psalmsammlung zu bestimmen, ganz hauptsächlich in Betracht der Inhalt der Psalmen selbst, und auch von hieraus, aus inneren Gründen, finden wir jene Nachricht des zweiten Makkabäerbuches ganz glaublich. Alle die späteren Psalmen, welche überhaupt durch ihren Inhalt eine geschichtliche Erklärung zulassen oder fordern, erklären sich vollkommen aus den Zeitverhältnissen Israels bis auf Nehemja herab und erklären sich nur aus diesen; eine Beziehung desselben auf spätere Verhältnisse ist schon exegetisch nicht stichhaltig. Wie jeder weiß, wenden wir uns, indem wir diese Behauptung aufstellen, gegen die jetzt weit verbreitete Meinung, welche für Manche schon die Gewißheit eines Glaubenssatzes gewonnen hat, daß Psalmen aus der makkabäischen Zeit *) in unser Buch aufgenommen seyen, und obwohl wir, weil die Anlage dieser Abhandlung und der Raum es nicht erlaubt, auf eine genaue und ausführliche Einzelerörterung der ganzen Frage uns hier nicht einlassen können, so sind wir doch schuldig, die allgemeinen Andeutungen über die Art, wie wir jene Behauptung zu rechtfertigen denken, zu geben **). In der Ueberzeugung, daß die maßlose Ausdehnung der Annahme einer makkabäischen Abfassung auf mehr als die Hälfte der 150 Psalmen sich selbst gerichtet hat und noch richtet, halten wir uns dabei nur an die wenigen Hauptpsalmen, die auch von besonneneren Forschern und nicht ohne einigen Schein von Wahrheit als Beweise für das Daseyn makkabäischer Psalmen angeführt zu werden pflegen, Ps. 44. 60. 74. 79. 80. 83. Es sind sämmtlich Buß- und Klagepsalmen; in ihnen allen ruft die bedrängte Gemeinde ihren Bundesgott um Hülfe an. Durchaus und überall stellen die Hülferufenden sich als die Gemeinde selbst und als die ganze Gemeinde dar, von einer Theilung des Volkes in zwei sich selbst mit der äußersten Erbitterung bekämpfende Theile, welche Thei-

*) Die Verweisung von Ps. 68. in die ptolemäische Zeit steht noch ziemlich vereinzelt.

**) Zumal da auch die neueste Abhandlung über diese Frage: *disquisitio de psalmis maccabaicis*, scrips. Petrus de Jong. 15. Jun. 1857. Lugd. Bat. nicht befriedigt.

lung bekanntlich durch die ganze Zeit der makkabäischen Kriege hindurch sich forterhielt, wird nicht die leiseste Andeutung gemacht. Auf den äußeren Feind der makkabäischen Kämpfer, das griechische Heidenthum und die Syrer, welche das B. Daniel deutlich genug beschreibt, wird auch mit keinem einzigen deutlichen Winke hingewiesen. Die Hauptfragen, um welche es sich damals handelte, Seyn oder Nichtseyn der wahren Religion, Aufhebung des Gottesdienstes, Unterfügung der Sabbath- und Festfeier, Vertilgung des Gesetzbuches und der andern heiligen Bücher, Essen unreiner Speise, Opfer an Heidengötter, Annahme der griechischen Religion, Blutzugenschaft so vieler Frommen, sind nirgends auch nur berührt (denn selbst die Aussagen Ps. 44, 23; 74, 9. sind hiefür viel zu schwach). Der Charakter jener Kämpfe als eigentlicher Religionskämpfe wird aus den in diesen Psalmen gebrauchten Ausdrücken, wie „deine Feinde, o Gott“, „der Feind schmähet den Namen Gottes“, „auf! Gott, kämpfe deinen Kampf!“ und dergleichen noch lange nicht erhärtet, sonst müßten noch viele Stellen der Psalmen und des übrigen A. T. auf den syrischen Religionskrieg bezogen werden. Auch von Berufungen auf schon von ihnen erfochtene Siege über diese Widersacher, welche in Liedern der makkabäischen Kämpfer nicht fehlen könnten, lesen wir da nichts, ganz im Gegentheil geht Ps. 44, 2—9. auf die uralten Hülfs Gottes zurück, um die neue Bitte zu begründen. Dagegen enthalten die meisten dieser Psalmen deutliche Beziehungen auf das Exil, klagen über das noch immer fortdauernde Hingegebenseyn an die Heiden oder flehen um vollständigere Wiederherstellung aus der Verbannung, Bitten und Klagen, die der makkabäischen Zeit ferne genug liegen (Ps. 44, 12 f. 15; 60, 3; 79, 11. Ps. 80. ganz). Andere nehmen Rücksicht auf den Spott und die Schadenfreude der Nachbarnvölker (44, 14; 79, 4 f. 12.) bei Israels Mißhandlung durch die Völker und die Reiche, ganz so wie das zur Zeit der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer geschah (Hes. 25; Jer. 49, 7; Obadja; Jes. 34. 63; Ps. 137.). Fast alle stellen den Zustand, über den Klage geführt wird, als einen längst dauernden dar; sie bitten, daß Gott doch nicht ewig zürnen, doch endlich einmal helfen, das seit lange währende Elend nicht ferner gleichmüthig mit ansehen solle (man vergleiche die

Ausdrücke Ps. 44, 24; 74, 1. 3. 10. 19; 79, 5; 80, 5.): welchen Sinn hätten doch solche Klagen in den Zeitläuften, in welche die neueren Erklärer jene Psalmen herabdrücken wollen? Und gehen wir noch etwas näher auf die einzelnen dieser Psalmen ein, so findet das offenbar aus einer und derselben Zeit stammende Psalmenpaar 79. und 74. seine vollständige Erklärung als Buß- und Klagepsalmen über die chaldäische Zerstörung Jerusalems und des Tempels und die Mißhandlung des Volkes; sie sind gedichtet im heiligen Land, während des Exils, von Augenzeugen, welche alle die Gräuel jenes Endes mit erlebt hatten, aber nachdem dieser Zustand des Bannes schon längere Zeit gedauert hatte, also ganz und durchaus aufzufassen wie die kanonischen Klagelieder, mit welchen sie (bis auf den Ausdruck hinaus) in der nächsten Verwandtschaft stehen, und konnten von der nachexilischen Gemeinde an den Trauer- und Bußtagen (von denen Zach. 7, 3. 5; 8, 19. die Rede ist) zum Andenken an jene Begebenheiten ganz passend gesungen werden. Ps. 79, der einfach das vom Feind an der Stadt, dem Tempel, den Bürgern Verübte sammt dem Hohn der Nachbarn Gott vorhält, um ihn zur Vergebung und zur Hülfe zu bewegen, hat fast zu jedem Vers in den Klageliedern oder bei Jeremja eine ähnliche Stelle; daß das נִשְׁבַּח B. 1. eine Zerstörung des Tempels nicht ausschließt, haben schon andere mit Berufung auf Hes. 25, 3. gezeigt; daß aber וְיִשְׁבַּח B. 1. bei unserer Annahme wahrer gesagt ist als bei einer Beziehung auf 1. Makk. 1, 31., leuchtet von selbst ein; außerdem ist gerade dieser Psalm schon 1 Makk. 7, 16 f. als heil. Schrift angeführt. Ps. 74. hält der Dichter auf sehr ähnliche Weise den ganzen Jammer, den er mit erlebt, in ausführlicher und lebendiger Darstellung Gott vor, um ihn zum Mitleid und zum endlichen Einschreiten zu bewegen; er faßt aber dabei hauptsächlich die geistliche Noth, die jetzt eingetreten ist, in's Auge, und beschreibt besonders die am Tempel in dem Monat nach Jerusalems Eroberung verübten Gräuel Schritt für Schritt bis zu seiner endlichen Verbrennung. In diesem Psalm wird nun durch B. 7 die Beziehung auf irgend einen Zeitpunkt im zweiten Jahrhundert*)

*) Wenn man auch 1 Makk. 4, 38. 2 Makk. 1, 8; 8, 33. zusammen-

oder überhaupt auf einen anderen Anlaß als den genannten schlecht hin ausgeschlossen; für das $\beta\delta\epsilon\lambda\upsilon\gamma\mu\alpha$ $\epsilon\rho\eta\mu\omega\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ist das עָרִיסָהּ מִן B. 4. ein viel zu schwächlicher Ausdruck; dabei ist hier von keinem Religionskrieg die Rede, wohl aber von einem Vernichtungskrieg (B. 8.), als welcher dem Verfasser das Thun und Treiben der Chaldäer erscheint. Der Gebrauch der Zeitformen der Thatwörter und die ganze Gedankenfolge B. 3—7. erklärt sich leicht dann, aber auch nur dann, wenn der Dichter ein schon längst vollendet vorliegendes Ereigniß (הַיָּמִים הַהֵם B. 3.) sofort nach seinem Hergang, Zug für Zug, malerisch beschreibt und schließlich beim Endergebniß ankommt B. 7.; jeder einzelne Zug ist ein Gräuel in den Augen des Frommen und soll Gottes Eifer herausfordern, daher diese Ausführlichkeit. B. 8 f. führen in der Zeit noch tiefer herab. Die $\text{בְּתֵּי הַמִּקְדָּשׁ}$ B. 8. können freilich nicht der Tempel oder Theile des Tempels, auch nicht Häuser der Prophetenschulen seyn, wohl aber altheilige durch Gotteserscheinungen geweihte Stätten, an welchen bei der fortdauernden Ausschließung von dem Ort des bisherigen Heiligthums Reste des Volkes sich zur Ausübung des Gottesdienstes zu sammeln suchten; auch diese brannte ihnen der Feind nieder, der sich vorgenommen hatte, sie ganz zu vertilgen. Und so ist jene geistliche Noth eingetreten, noch schwerer als die leibliche und äußerliche, welche B. 9. beschreibt, daß das ganze gottesdienstliche Leben und selbst die Gottesoffenbarung aufgehört hat (vgl. die Weissagungen Am. 8, 11 f. Hos. 3, 4. Hes. 7, 26. und aus der Erfüllung Thren. 2, 6. 9. 20.). Die Propheten waren verschwunden, auch Jeremja war schon nach Aegypten geführt, und obwohl man wußte, daß dieser Zustand nicht das Letzte seyn könne (auf dieser Voraussetzung ruht der ganze Psalm), und auch die Weissagungen über endliche Wiederherstellung kannte, so wußte doch Niemand, מִי יָדַע oder wie lange diese Nacht noch dauern werde, da es jener Zeit noch ferne lag, die bekannten Worte Jeremja's über die Dauer des Erils in sklavischer Börtlichkeit zu deuten. Daß aber dieser ganze Zustand unverschuldet über das Volk gekommen sey, wird

nimmt, so gibt das noch keine vollständige Niederbrennung des Tempels, wie sie hier ausgesagt ist.

im Psalm nirgends gesagt, vielmehr durch V. 1. das Gegentheil angedeutet, aber die ganze Frage, ob verschuldet oder unverschuldet, liegt für diesen Psalm ferner, weil er vielmehr darauf ausgeht, alle die einzelnen von Heiden an Gottes Heilighümern verübten Gräuel und die fortwährende Schmähung und Erniedrigung seines Namens Gott vorzuhalten, um ihn zum Einschreiten zu reizen. Er ist insofern anders angelegt als Psalm 79, der ein eigentliches Bußgebet ist. Beide Psalmen aber gehören in die Zahl jener Klaglieder, die in jenen schweren Tagen allwärts erschallten und aus welchen auch das kanonische Büchlein der Klaglieder nur ein ausgewählter Blütenkranz ist. Kürzer können wir uns über die andern Psalmen fassen. Im Ps. 80, welcher trotz des **יְשַׁכּ הַכְרֵבִים** V. 2. nicht mehr den Königszeiten angehören kann, betet die von Feinden bedrängte Gemeinde, welche ein Zankapfel ihrer Nachbarn geworden ist V. 7., um Schutz, um Sieg, um Wiederherstellung zur vollen großen Gemeinde durch Rückführung der Stämme des alten Reiches Ephraim, damit sie wieder das ganze Land einnehmen, wie in den Tagen der Vorzeit. Dieses Gebet paßt ganz in die Zeit der Zwistigkeiten mit den Nachbarvölkern, wie sie von Anfang des Tempelbaues an sich gestalteten, und der sehr bedrängten ärmlichen Verhältnisse der Rückgekehrten, die wir auch aus Hagg., Zach., Jes. 26, 17 ff. kennen. Daß man damals auch die assyrischen Gefangenen noch nicht vergessen hatte, sieht man aus Zach. 2, 2; 8, 13. Esr. 6, 12.*), und nichts ist natürlicher, als daß die kleine judäische Gemeinde für die Wiederherstellung jener Stämme im Großen auch feierlich am Tempel betete. Schon die griechische Ueberschrift sagt ganz richtig *ψαλμός ὑπὲρ τοῦ Ἀσσυρίου*. Was soll nun hier auf makkabäische Zeiten hinweisen? Damals hatte man ganz andere Anliegen. — Aus der Zeit der Zwistigkeiten mit den Nachbarvölkern, ganz besonders aber aus jenem dunkeln Zeitraum zwischen der Vollendung des Tempels und der Ankunft Nehemia's, in welchem eine gewalttsame Zerstörung der Mauern Jerusalems vorkam und schwere Schmach auf der Gemeinde lastete**) (Neh.

*) S. Ewald, Geschichte III. b. S. 105 f.

**) Ebendasselbst S. 139.

1, 3; 2, 3. 5. 13. 17; 3, 34.) erklärt sich am besten Ps. 44 (60). In die Zeit vor der Verbannung aber kann wegen V. 18—23. das Lied nicht gesetzt werden. Die Gemeinde ist keinerlei Abtrünnigkeit und Bundbrüchigkeit, namentlich keiner Hinwendung zu den Göttern sich bewußt, und dennoch lastet all dieses Elend auf ihr. Sie ist von Gott den Heiden preisgegeben, er zieht mit ihren Schaaren nicht aus gegen sie, er läßt sie durch die Feinde ausrauben und plündern, ihre Glieder durch sie hingemordet werden, macht sie zum Gegenstand bittersten Hohnes der Nachbarn (V. 10—17.). Es ist ihr, als ob der alte Gotteszorn, der sie unter die Heiden zerstreut hat, noch immer wirke; sie faßt das gegenwärtige Elend in seinem Zusammenhang mit der letzten Vergangenheit auf, und fleht Gott an, nicht ewig zu zürnen, endlich einmal zu erwachen V. 24. Aber sie weiß auch, daß sie dieß alles, dieses nun schon lange dauernde Hingegenbeseyn zum Morde der Heiden nur zu dulden hat als Volk Gottes (V. 23., denn hätten sie sich den Heiden gleichstellen wollen, so würde das alles nicht über sie ergehen); und auf diesen Gott will sie auch trauen, durch Betrachtung seiner alten Großthaten sich in diesem Vertrauen neu stärken: er wird helfen, nicht Schwert, nicht Bogen (V. 7. vgl. Jos. 1, 7. Ps. 33, 16 f.; 147, 10 f. u. f. w.). Es ist kein Wort im Lied, das sich nicht aus den genannten Zeitverhältnissen verstehen ließe. Daß dieselbe Gemeinde, welche hier alle diese Leiden als durch Bundbrüchigkeit nicht verschuldete hinstellt, doch in einem andern Augenblick in denselben wieder eine Strafe ihrer (feineren) Sünden erblicken kann, versteht sich von selbst und darum erhebt Neh. 1, 6. 7. keinen Widerspruch gegen diese Auffassung, wie neulich Jemand gemeint hat. Daß wir aber von großen Heerzügen in dieser Zeit keine geschichtliche Nachricht haben, hat noch weniger zu bedeuten, da die Thatsache selbst, daß Jerusalems Mauern zerstört wurden, feststeht und sich leicht denken läßt, daß unglückliche Kämpfe vorausgegangen waren. Außerdem aber hat das וַיִּהְיֶה כִּי יָבֹאוּ הַכּוּשִׁימוֹת לְיִשְׂרָאֵל *) V. 10. seinen guten Sinn, auch wenn das Volk keine Schlacht und kein Treffen verloren hat. Man bedenke doch: die rückge-

*) Nicht: וַיִּהְיֶה כִּי יָבֹאוּ הַכּוּשִׁימוֹת לְיִשְׂרָאֵל.

kehrte Gemeinde hatte die hohe Hoffnung, daß nun auch alle die prophetischen Verheißungen nach ihrem Wortlaut sich sofort an ihr erfüllen werden, sie hoffte vor allem die einst dem Davidischen Reiche einverleibten Nachbarn sich unterwerfen zu können, und schon wenn dieß nicht verwirklicht werden konnte, hat jene Klage ihren vollen treffenden Sinn: es war erwartet, daß der Gott der Heerschaaren mit den Heerschaaren Israels gegen die Heiden ausziehe und kämpfe und sein Reich errichte, und diese Erwartung wollte immer noch nicht eintreffen. Daher erscheint jene Klage dreimal im Psalter (Ps. 44, 10; 60, 12; 108, 12.), und namentlich aus Ps. 60 (108, 7 — 14.), wo die trauernde Gemeinde in gleichen Nöthen und Leiden und in gleichem gottvertrauenden Sinn auf eine alte dem David gegebene Verheißung über die Unterwerfung der Nachbarvölker als auf ihr Panier sich zurückzieht, sieht man deutlich genug, welche Ansprüche die damalige Gemeinde machte. Wie beliebt diese Klage in der neuen Gemeinde Jahrhunderte hindurch gewesen ist und wie namentlich Ps. 44. ein Lieblingspsalm war, der dann auch während der makkabäischen Kämpfe wieder viel gesungen (aber nicht erst gedichtet) wurde, sehen wir zum Ueberfluß auch noch aus Talm. Sota f. 48 a, wornach Johann Hyrcan, durch den jene Ansprüche eine vorläufige Befriedigung gefunden hatten, ihn beim gottesdienstlichen Gebrauche vorerst abschaffte*). — Die geschichtliche Beziehung von Ps. 83. auf die Neh. 4, 1 ff.; 6, 1 ff. berichteten Vorfälle ist schon anderwärts**) genügend nachgewiesen und begründet. Die Erwähnung Amaleks wäre in makkabäischer Zeit wenigstens noch mehr auffallend, als damals, und אֲמָלֵק וְיָרֵחַ וְשָׂרָא B. 9. gäbe selbst dann keinen richtigen Sinn, wenn וְשָׂרָא wirklich die Syrer bedeuten könnte, wie man vergeblich zu beweisen gesucht hat. Ohnedem hatte nach B. 11. der Dichter noch andere Geschichtsquellen als die kanonischen, was sich bei der Annahme makkabäischer Zeit nicht gut verstehen läßt. Auch ist es nach unserem Psalm zur That des Mordes der Israeliten noch gar nicht gekommen, als die Heidenvölker das Bündniß schließen;

*) S. Grätz, Geschichte der Juden Bd. 3. 1856. S. 116.

**) Ewald, Psalmen 2. Ausg. S. 351 ff.; Geschichte III. b. S. 175.

schon dadurch wird die Erklärung aus 1 Makk. 5. unmöglich gemacht. — Endlich auch Ps. 118, den man jetzt mehrfach dieser späten Zeit zuweisen will, kann allerdings wegen B. 19. 20. (שׁערי) und B. 26. (בית יי) nicht auf das erste Hüttenfest der Rückgekehrten (Esr. 3, 1—7.), noch auf die Grundsteinlegung des Tempels (Esr. 3, 8—11.) bezogen werden, aber nur um so sicherer ist es und folgt aus B. 22. und B. 10—12. (wo auf den siegreich bekämpften Widerstand der Nachbarn hingeblickt wird), sowie aus B. 9. (wornach es besser ist, sich auf Gott als auf Fürsten zu verlassen), daß wir hier das Triumphlied haben, welches nach Vollendung des lange unterbrochenen und endlich im Vertrauen auf Gott kühn fortgesetzten Tempelbaues und zur Weihe dieses Tempels gesungen wurde im Jahre 516. Was sollte uns hier an 1 Makk. 4. oder 14. oder 11, 69—74. oder 10, 21. zu denken rathen oder auch nur erlauben? — Wie nun alle diese geschichtlichen Lieder späterer Zeit in keiner Weise aus den makkabäischen Verhältnissen herausgedichtet seyn können, sondern nur aus den Verhältnissen bis auf Nehemja, so enthalten nun auch noch die Psalmen, die ganz am Ende der Sammlung stehen und recht absichtlich den Schluß derselben bilden sollen, Ps. 147—150. deutliche Beziehungen auf die Einweihung der Mauern Jerusalems, als das letzte geschichtliche Ereigniß, das im Psalter besungen wird. Daß Ps. 147, 2. 13. auf den Neubau der Mauern und Thore Jerusalems unter Nehemja anspielt, ist längst beobachtet; ebenso leht Ps. 149. dem über die Heiden triumphirenden Siegesbewußtseyn des Volkes jener Zeit, wie es sich an diesem von Nehemja errungenen Siege über die Nachbarn gebildet hatte (vgl. Neh. 4, namentlich B. 7. und 15. mit Ps. 149, 6.), stolze Worte prophetischen Sinnes; er schließt B. 7—9. mit der Zuversicht, sie werden einst das in den Büchern geschrieben stehende Gericht (מִשְׁפָּט כְּרוֹב) noch in vollem Maße an den Heiden üben. „Mit den Händen kämpfend, mit Mund und Herzen betend“ stritten die makkabäischen Streiter, sagt 2 Makk. 15, 27. mit Beziehung auf B. 6. unsres Psalmen, und wir sehen daraus nur wieder auf's Neue, wie jene späte Zeit in den Gottesworten der alten Bücher lebte.

Nach allem dem halten wir dafür, daß die alte Ansicht vom

Abschlüsse des Psalters gut begründet ist, und alle Anfechtungen der neueren Zeit siegreich überdauern wird. Die bis auf die Nehemjanische Zeit im Gottesdienst gebrauchten Sammlungen wurden mit einer ziemlichen Menge anderer, aus allerlei Schriften genommener, älterer und neuerer Lieder vermehrt, neu geordnet und dem Gebrauche übergeben. Wie der Gottesdienst durch Esra neugeordnet wurde, so mußte darnach auch die Neuordnung des Gesangbuches Bedürfnis werden, und wie die übrige esranische Ordnung durch die folgenden Jahrhunderte sich fest behauptete, so auch dieses Gesangbuch. Als zu den heiligsten Zwecken dienend ward es von selbst ein heiliges Buch und als solches hat es schon der Chroniker vor sich. Die Zahl der aufgenommenen Lieder war groß genug, um für alle Bedürfnisse zu genügen; auch die aus bestimmten geschichtlichen Lagen hervorgegangenen Lieder in demselben sind immer so gehalten, daß sie auch auf manche ähnliche Lebenslagen leicht eine Anwendung zulassen und für sie einen überraschend treffenden Sinn darbieten. Wie in ihrem Gesetz und ihren Propheten, so lebten nun die Späteren in ihren heiligen Liedern. Daß fortan nicht mehr gedichtet wurde, wer möchte das behaupten? Aber wie gedichtet wurde? Das sehen wir aus den in vielerlei spätern Schriften zerstreuten Liedern: so, daß das Psalmbuch überall durchklingt. Wohl mag im gottesdienstlichen Gebrauch auch der Lieder von der Zeit nach Nehemja an mit der Weiterentwicklung jener festen Ordnungen Manches sich neu gestaltet haben, neue Zusammensetzungen von Liederkreisen und Liederabschnitten vorgenommen worden, auch einzelnes Neue hinzugekommen seyn, alles dieß fand doch keinen Eingang mehr in das Psalmbuch, so wenig als die Umzäunungen des Gesetzes durch die Schriftgelehrten in den Pentateuch Eingang fanden. Die spätere Liturgie der Juden hat noch Reste von Sprüchen, Gebeten und Dichtungen, die in dieser Zeit der Espherim entstanden und eingeführt seyn sollen (Sir. 50, 22—24. gehört darunter*). Warum wäre dergleichen nicht mehr in das Psalmbuch gekommen, wenn es damals noch offen war und die Einschlebung makkabäischer Psalmen zuließ?

*) S. Fr. Delitzsch zur Geschichte der jüdischen Poesie. 1836. S. 21 f.

Wenn die Psalmen durch den gottesdienstlichen Gebrauch frühe eine besondere Heiligkeit gewannen, so daß alle die Lieder, welche in diese letzte Sammlung nicht aufgenommen waren, wenig mehr beachtet wurden und allmählig sich verloren, so hatten die drei andern alten Bücher, die oben ausgehoben wurden, schon durch ihr Alter gerechte Ansprüche auf eine höhere Schätzung. Das Hohelied, das Spruchbuch, dessen Gestaltung bereits am Schlusse der Königszeiten mannigfache Wechsel durchlaufen hatte und sich als die Sammlung der besten Sprucherzeugnisse der früheren Zeit ausweist, und das B. Job, das unübertreffliche Kunstwerk heiliger Dichtung hatten sich während der Königszeiten als die besten und gehaltvollsten Werke aus einem reicheren Kreise von Dichtungen bewährt und sich als wahre Schätze der Gemeinde auch über die Stürme der chaldäischen Verheerungen herübergerettet. Auch mit ihren spätesten Anhängen und Zusätzen waren die beiden letzteren gewiß schon am Ende des sechsten Jahrhunderts bereichert und in der uns jetzt vorliegenden Gestalt gelesen*). Die hohe Verehrung, mit welcher man in nachexilischer Zeit auf das fromme Alterthum und seine Gottesmänner zurückblickte, muß auch diesen Schriftdenkmalen zu Theil geworden seyn; bei den Sprüchen und dem Hohenliede kam die Geltung des Namens Salomo's, wie sie aus der Einkleidung des Predigers und aus den Darstellungen der Chronik genugsam erhellt, noch besonders hinzu, um ihnen von jetzt an eine bleibende Stelle in dem heiligwerdenden Schriftthum zu sichern; aber auch das Buch Job klingt beim Prediger (5, 14; 6, 3. 10; 7, 14.) mehrmals durch. Wir behaupten damit nicht, daß sie schon damals im vollen Sinne des Wortes kanonisch waren. Daß sie das nicht waren, werden wir bald weiter sehen; aber aus der Zahl der übrigen damals vorhandenen Schriften mußten sie schon zur Zeit der Bildung des zweiten Kanons und der Endgestaltung des Psalmbuchs hoch emporragen und als Bücher hohen Ansehens geachtet worden seyn, so daß sie, obwohl nicht

*) Die jetzt auftauchende Meinung von einer nachexilischen Sammlung der Proverbien und der Einfall, daß **דִּבְרֵי** Prov. 30, 31. der schlechte Hohenpriester Alkimos (ursprünglich aber Eljaqim) des zweiten Jahrhunderts sey, werden hoffentlich für immer vereinzelt bleiben.

prophetisch, in Beziehung auf Heiligschätzung nach den Psalmen den nächsten Rang einnehmen. Mehr können wir nicht sagen, da alle äußeren Nachrichten darüber fehlen*), und anders können wir es nicht ausdrücken, da wir für jene Zeit weder von dem Vorhandenseyn einer Bibliothek, in die man nur kanonische Bücher aufnahm, noch von einer schon damals ein für allemal vorgenommenen amtlichen Scheidung zwischen solchen nichtprophetischen Schriften, denen kanonisches Ansehen zukomme und solchen, denen es nicht zukomme, irgend welche Beweise haben. Wohl aber haben wir Zeugnisse dafür, daß man von nichtprophetischen Schriften damals auch noch andere alte und neuere Bücher hatte und las. So sehen wir z. B. 2 Chron. 35, 25., daß man noch zur Zeit des Chronikers ein Buch von Todtenklagen oder Trauerliedern hatte, in welchem sich auch vorerilische מִזְמֹרֹת befanden, ein Buch, das man möglicherweise noch zu Josephus Zeit hatte; denn die Art, wie er Ant. X, 5, 1. sich darüber ausdrückt, gibt uns keinen Anhaltspunkt für die Meinung, daß er dort die kanonischen Klaglieder verstehe**). Ebenso können wir aus dem Nachwort des Predigers und aus dem Spruchbuch des Sirachsohnes vermuthen, daß in den Weisheitsschulen noch manches ältere Gut von Spruchdichtung sich fortgepflanzt hat, was in dem kanonischen Spruchbuch nicht aufgenommen war. Und daß diese selbe Spruchweisheit noch fortwährend neues schuf, das zeigen die beiden eben genannten späteren Bücher thatsächlich. Also können wir immer nur sagen: aus dem Kreise der nichtprophetischen Bücher behaup-

*) Wenn freilich Koh. 12, 11. unter בְּעֵלֵי אֲסוּפֹת „die Sammler des Kanons“ oder die „Sopherim“ oder „die gesammelten heiligen Bücher“ verstanden werden könnten, oder die Uebersetzung „die Worte der Weisen sind wie Stacheln und wie eingeschlagene Nägel; die Sammler — oder: die Sammlungen — sind gesetzt von einem Hirten“, richtig wäre, so hätten wir hier schon eine deutliche Hinweisung auf die Aufnahme wenigstens der älteren Weisheitsbücher in den Kanon. Aber אֲסוּפֹת muß ja nothwendig dem חֲכָמִים entsprechen und bedeuten „die zu einem Ganzen vereinigten“ im Gegensatz gegen die zerstreut umlaufenden. Damit empfiehlt der Verfasser aber zunächst nur sein Buch, möglicherweise auch Prov. und Job, aber mehr als eine solche Empfehlung liegt nicht darin.

**) S. weiter bei Thénins, im exegetischen Handbuch, XVI. S. 116 f.

teten sich auch vom fünften Jahrhundert an die obenerwähnten Schriften als vielgelesene und höhergeschätzte.

Solche nichtprophetische, wenn auch alte, Bücher aber allen neueren schon entstandenen oder noch entstehenden als artlich verschiedene entgegenzusetzen und sie dadurch mit der vollen Würde kanonischer Bücher zu bekleiden, hatte man damals noch keinen Grund. Wohl setzte sich in dem Jahrhundert nach Maleachi das Gefühl fest, daß die Prophetie gewichen sey, aber damit war nicht gemeint, daß man aller und jeder Einwirkung des göttlichen Geistes beraubt sey. Nicht nur nahm, wie wir z. B. aus vielen Stellen des Josephus wissen, auch diese spätere und späteste Zeit noch die Fähigkeit, außerordentlicher, der prophetischen wenigstens ähnlicher Gottesoffenbarungen theilhaftig zu werden, für sich in Anspruch, sondern sie hielt auch dafür, daß das *πνεῦμα συνέσεως*, das *πνεῦμα ἁγίου σοφίας* noch fortwährend in ihr wirksam sey*), zumal in denen, welche es durch Forschung in den alten Schriften zu gewinnen suchten; Zeugniß dessen geben die Lobpreisungen der Weisheit in den Apokryphen oder Stellen wie Sir. 39, 6—8. Gen. 93, 10 ff. und viele andere, wobei wir von der eigenthümlichen Lehre des ägyptischen Judenthums hierüber ganz absehen. In den Schulen der Schriftgelehrten (Sir. 39.) und der Weisheitslehrer blüht dieser Geist der Einsicht und der Weisheit fort, und treibt noch schöne Früchte. Und schon daraus erhellt, daß man die Abfassung neuer vom rechten Gottesgeist getriebener Bücher noch immer für möglich hielt. Die Nichtschnur aber, nach welcher man beurtheilte und entschied, was aus diesem rechten Gottesgeiste stamme und was nicht, waren nun naturgemäß die schon anerkannten heiligen Schriften des Gesetzes, der Propheten und der Psalmen (in Uebereinstimmung mit dem Prophetengesetz Deut. 18.). Und wir dürfen es von der Treue und dem Eifer dieser Schriftgelehrten (der großen Synagoge), die ganz nur in den alten Schriften lebten und deren richtige Auslegung und Anwendung für das Leben zu ihrem Geschäfte machten, wohl erwarten, daß sie nach bestem Wissen und Gewissen auch über der Geistesnahrung wachten, die nun in neuen Büchern dem Volke

*) Worauf schon Meyers S. 17 f. ganz richtig hingewiesen hat.

gebieten wurden, und der Verbreitung und dem Einfluß unge-
funder, schädlicher Bücher nach Kräften entgegenwirkten. Nicht
umsonst und zufällig ist es darum auch, daß die Verfasser solcher
späterer Weisheitsbücher sich ausdrücklich und nachdrücklich darüber
aussprechen, wie sie redlich geforscht, sich um den rechten Geist
bemüht und alles, was sie lehren, wohl erwogen haben (Koh. 12,
9 — 12. Sir. 50, 27 — 29; 51, 17.); auch warnt der Prediger
(12, 12.) vor minderguten Büchern (nach der richtigen Erklärung
von מִכְתָּבִים u. s. f.). Aber so sehr man sich auch auf die
schon heiligen Schriften als auf den Maßstab für die Beurthei-
lung der neuen hingewiesen sah und so scharf man auch die
Geister und die Bücher darnach prüfte, so wenig mochte man
doch jetzt schon die Möglichkeit läugnen, daß der Geist der Lehre
und Weisheit noch immer für die ganze Gemeinde Nützliches und
Heilsames schaffen könne.

Sehen wir nach den soeben aufgestellten Gesichtspunkten auf
die fernere Entwicklung der Verhältnisse des Kanons, so wundern
wir uns nicht, weder daß von dem vielen, was auch damals
noch geschrieben wurde (Koh. 12, 12.*), so wenig es sich als
für die Dauer werthvoll bewährt hat und erhalten blieb, noch
auch daß noch einzelne bessere Bücher dieser späteren Tage mit
der Zeit den älteren heiligen Schriften nahe stehend oder gleich
erachtet wurden. Aber freilich leicht geschah dieß nicht; geht man
auf die einzelnen Bücher, welche aus dieser spätern Zeit stammend
endlich noch in den Kanon aufgenommen wurden, ein, so zeigt
sich, daß bei jedem derselben noch besondere Gründe dafür mit
in die Waagschale kamen.

Aus der Scheidezeit der persischen und griechischen Oberherr-
schaft, wo die Geistesrichtung Esra's, das neue gesetzliche Leben
und die gottesdienstlichen Ordnungen sich schon stark im Volke

*) Ich halte auch nach Hitzig's Einwendungen dagegen an der älteren
Erklärung dieser Stelle fest, weil die von ihm vorgeschlagene Erklärung „un-
endlich viele Bücher zu machen und viele Anstrengung des Geistes ist Ermü-
dung des Körpers“ eine zu sehr selbstverständliche Wahrheit (daß unendlich
viel Bücher machen ermüdet) aussagt, und der Satz auch als Grund dafür,
daß er nicht weiter schreibe, gar nicht paßt. Niemand hat ihm zugemuthet,
unendlich viele Bücher zu machen.

befestigt hatten, ist noch das letzte große Geschichtswerk unseres Kanons hervorgegangen, die Chronik mit Esra. Es verdankt seine Entstehung der neuen Lebensanschauung, in welche das Volk sich vertieft hatte; man vermiedte an dem bis dahin gewöhnlich gebrauchten Königsbuch, daß es über die Handhabung des Gesetzes und der gottesdienstlichen Einrichtungen in der alten Zeit zu wenig Aufschluß gebe; man wußte, daß noch manches darüber in den alten, für den Volksgebrauch zu umfangreichen Geschichtswerken sich finden ließe; man hatte auch über die neuere Geschichte und die nacherilische Ausbildung der neuen Verhältnisse noch keine für Alle zugängliche Geschichtsdarstellung, und doch fieng die lebendige Ueberlieferung über diesen letzten Zeitraum der Prophetie allmählig zu verstiegen an. Diesen und ähnlichen Bedürfnissen seiner Zeit entgegenkommend, schrieb ein Kundiger jene neue Geschichtsdarstellung, in welcher er die ganze Geschichte vom Anfang an, namentlich aber die Königs Geschichte und die Geschichte der wiederhergestellten Gemeinde einer neuen Betrachtung unterwirft. Und gewiß muß sein Werk sich darum auch bald verbreitet haben, da es ganz zeitgemäß war. Aber es war ein Buch aus der Zeit der Sopherim; eine Gleichstellung mit den Propheten konnte es sich nie mehr erringen. Und auch seine Heiligkeit dritter Stufe gewann es nur allmählig. Es ist schon von Ewald (Geschichte I, S. 263 f.) sinnreich vermuthet, daß die Zerlegung des großen Werkes in ein B. Chronik und ein B. Esra aus der Absicht sich erklärt, der Gemeinde über die Geschichte des sechsten und fünften Jahrhunderts, welche immer mehr in die Ferne rückten, eine übersichtliche Darstellung in die Hände zu geben. Und man hat daraus mit Recht geschlossen, daß das B. Esra, das demnach eine wahre Lücke in der Reihe der vaterländischen Schriften ausfüllte, früher den heiligen Schriften beigezählt wurde, als die Chronik; wie denn auch die unter allen Umständen auffallende Stellung der Chronik hinter Esra, die schon in der ältesten Zeit des geschlossenen Kanons üblich war*), nicht wohl einen andern Grund haben kann als das Bewußtsein, daß Esra eher zum Kanon gehört als die Chronik.

*) Baba batra f. 14 b.

Das B. Esther, schwerlich vor der griechischen Zeit geschrieben, gibt sich selbst als Erklärung und Empfehlung des im Osten schon früher gefeierten Purimfestes für die westliche Gemeinde. Seine ganze spätere Geltung hängt an der Geltung des Festes selbst. Da es im Gesetze nicht vorgeschrieben ist, so mußte die Einführung des Festes bei vielen Gesezestreuen Anfangs Anstoß erregen oder Abneigung finden, wie das auch später noch ausdrücklich überliefert wird *). Da es aber dem Sinne des sinkenden Judenthums sehr zusagte, so wurde es vielmehr später eines der beliebtesten Feste, von den Juden der ganzen Welt gefeiert (Jos. Ant. XI, 6, 13). Von diesem Ansehen des Festes hieng auch das steigende Ansehen des Buches ab, und wie bei den Griechen so schloß sich noch mehr bei den rechtgläubigen Juden ein weisheitliches Schriftthum daran an.

Der Prediger, noch im vierten Jahrhundert unter der persischen Oberherrschaft verfaßt, macht in seinem Nachwort selbst den Anspruch auf eine gewisse höhere Geltung, und der Verf. ist sich bewußt, mit seinem Buche seinem Volke einen guten Dienst erwiesen und ein Mittel mehr gegen Abwege gereicht zu haben. In der That trotz seiner Zweifel, trotz seiner einzig dastehenden Ermahnungen zur rechten Lebensfreude, trotz seiner Empfehlung auch der rechten Weltklugheit stimmt er doch in einer Hauptsache noch ganz mit dem letzten Propheten überein, in der Bekämpfung des mürrischen, ungeduldigen, Gottes Gerechtigkeit vermissenden und seine Gerichte über die Heiden herausfordernden Sinnes seiner Zeitgenossen; er streift auch seinem Alter nach noch nahe genug an die prophetische Zeit hin; er gibt ein treffliches Bild von den Zuständen und Stimmungen des Volkes, das nun schon lange vergeblich auf die völlige Erfüllung der Weissagung harrt, am alten Glauben kein Genüge mehr findet und einer neuen Offenbarung entgegenhofft; er hat endlich, indem er nur die alte, in der Gemeinde längst angeschene und hochgehaltene Stimme der Weisheit (Salomo's) zu erneuern als seine Absicht erklärte, einem Bedenken gegen ihn, das von seiner Jugend hergenommen werden konnte, selbst entgegen gearbeitet, und sicher trug, nachdem einige

*) Gem. hier. Megilla f. 70.

Jahrhunderte vergangen waren, gerade diese Einkleidung nicht wenig dazu bei, ihm ein höheres Ansehen zu sichern. Daß es von den späteren Weisen und Schriftgelehrten genugsam durchforscht und nach scharfen Prüfungen immer wieder als in der Hauptsache untadelhaft und mit den alttheiligen Schriften übereinstimmend erfunden wurde, wird auch noch ausdrücklich gemeldet (s. unten).

Das B. Daniel, das späteste der kanonischen, dessen längst festgestellte Abfassung in der Zeit der Verfolgungen des Antiochus Epiphanes noch immer unzweifelhaft feststeht, mußte wie jedes andere Buch, ehe es heilig wurde, erst eine Bewährungszeit durchmachen, aber es hat sie schneller bestanden, als die übrigen der spätgeborenen. Indem es sich nicht bloß an einen alten heiligen Namen, sondern wahrscheinlich auch an schon vorhandene Aufzeichnungen über die Schicksale und Thaten dieses älteren Gottesmannes anschloß, und nur eine neue Bearbeitung desselben für das gegenwärtige Geschlecht seyn wollte, indem es durch seine Aufschlüsse über die Entwicklung der heidnischen Weltmacht und die Stellung ihrer einzelnen Reiche zum Gottesreiche eine noch nie dagewesene Klarheit in die Auffassung dieser neuen Anfeindungen Israels brachte, indem es durch seine offenen und andeutenden Aufforderungen zum Widerstand gegen das neue Heidenthum, zur Geduld in der Verfolgung, zur Todesfreudigkeit für die Sache Gottes, zum Festhalten am Messiasglauben den Muth der Frommen und Klugen gewaltig anzufeuern beitrug, indem es endlich für seine gottbegeisterten Weissagungen auf den Fall der Weltmacht und den Triumph des Gottesreiches in den Siegen der makkabäischen Kämpfer und der Auferstehung eines nach außen mächtigen, von dem heidnischen Drucke freien Israels seine erste und vorläufige Erfüllung in unverkennbarer Weise erhielt und durch alles dieses eine höhere in ihm liegende Gotteskraft, einen wirklich prophetischen Charakter bewährte, fand es überraschend schnell eine allgemeine Anerkennung in allen Kreisen des Judenthums. Davon zeugt das B. Henoch, die Makkabäerbücher, die griechischen Zusätze, das N. T., das ganze apokalyptische Schriftthum, das nach seinem Muster gebildet bald allerwärts empor schießt. Nicht ohne Einfluß auf seine endliche entscheidende Auf-

nahme war vielleicht auch die Betrachtung, daß man an ihm und durch es für diese kurze, aber ewig denkwürdige Zeit der makkabäischen Kämpfe, welche sich den schönsten Abschnitten der alten Geschichte würdig anreicht, eine Vertretung und für die Geschichte der ptolemäisch=s Seleucidischen Oberherrschaft einen kurzen Abriß in der Reihe der heiligen Bücher bekam. Seinem Gehalte und Geiste nach schließt es sich an die alten Bücher wohl an; was es ihnen gegenüber Neues hat, wie manches in der Engellehre oder den Auferstehungsglauben, war der Glaubenslehre, wie sie sich bis dahin auf dem Grund der alten Schriften ausgebildet hatte, wohl entsprechend, und wenigstens die rechtgläubige Schule, von der die entscheidende Feststellung des Kanons ausgieng, konnte sich hieran nicht stoßen.

In den eben besprochenen Schriften hat sich bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch eine Anzahl von Büchern gebildet, welche sich als bessere und heilsame bewährten, aus verschiedenen Gründen beim Volke bald weitere Verbreitung und höheres Ansehen gewannen und wenigstens noch neben den Dichterbüchern der alten Zeit einer besondern Verehrung würdig schienen, weil auch sie noch vom rechten und ächten Gottesgeist getragen sind. War nun damit, daß das letzte Buch dieser Reihe erschienen und eine höhere Schätzung gewonnen hatte, auch der dritte Kanon schon völlig ausgebildet? Wir können das nicht finden. Wir haben keine äußeren Zeugnisse dafür, daß derselbe so frühe schon förmlich festgestellt und geordnet worden wäre, und verschiedene mittelbare Beweise nöthigen uns zu einer andern Annahme.

Das Vorwort zur griechischen Uebersetzung des Spruchbuches des Sirachsohnes, nach dem Jahr 132 v. Ch. geschrieben*), ist

*) Die Beweisführung Baihinger's in den Studien und Kritiken 1857. S. 93 ff., welcher dieses Vorwort um 100 Jahre älter machen möchte, ist nichtig und als solche schon von Jong in der oben angeführten Dissertation aufgedeckt worden. Die Worte *ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει* können nicht auf das Lebensalter des Schreibers gehen, da dieses nicht zur Sache gehört, auch die Angabe des Alters im Griechischen nicht so ausgedrückt zu werden pflegt, hauptsächlich aber nicht wegen des beigefügten *ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως*, wodurch (vgl. Sagg. 1, 1. Zach. 1, 7; 7, 1; 1 Makk. 14, 27.) gewiß wird, daß das 38. Regierungsjahr des Ptolemaeus

schon oft genug als ein sicheres Zeugniß für das Vorhandenseyn des geschlossenen Kanons angeführt worden, aber entschieden mit Unrecht. Zwar daß in demselben auf die beiden ersten Theile der alttestamentlichen Sammlung als auf schon geschlossene hingewiesen wird, ist nicht zu bezweifeln (siehe oben); aber anders steht es mit dem dritten Theil. Wenn nämlich hier mehrmals neben dem Gesetz und den Propheten τὰ ἅλλα πάτρια βιβλία oder τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων erwähnt werden, so wird in diesem Ausdruck der bestimmte Artikel allerdings nicht deswegen gebraucht seyn, weil der Schreiber alle andern (außer Gesetz und Propheten) vorhandenen Bücher meint; denn deutlich können nur solche Bücher gemeint seyn, welche für die Zwecke der Erforschung der ächten Lehre und Weisheit sich neben dem Gesetz und den Propheten als Quellen darbieten, oder welche auch schon im Griechischen übersezt vorliegen, das aber waren gewiß nicht alle, die überhaupt damals vorhanden waren. Vielmehr weist der Schreiber, indem er den bestimmten Artikel gebraucht, auf die besseren vaterländischen Schriften, von denen hier allein die Rede seyn kann, als auf bekannte hin, und es ergibt sich, daß man damals neben jenen zwei ersten Arten noch eine bekannte Reihe anderer Schriften hatte, von denen man ebenfalls Lehre und Weisheit schöpfen konnte (vgl. im Spruchbuche selbst C. 39., 1 — 3). Und es läßt sich ohne Schwierigkeit annehmen, daß diese Reihe eben aus solchen Büchern bestand, wie sie in unserem dritten Kanon ent-

Energetes gemeint ist. Da Energetes I. nicht so lange regiert hat, so muß der zweite dieses Namens, sonst Physcon (Dickbauch) genannt, verstanden werden, welcher zwar erst vom Jahr 145 an allein regierte, aber ausdrücklichen Befehl gab, man solle auch seine Mitregentschaft mit seinem Vorgänger ihm zuzählen und das Jahr 145 als sein 25. Jahr rechnen. Dieser König nannte sich selbst *εὐεργέτης*, und einem Juden, der unter seiner Regierung in Aegypten ein Buch herausgab, konnte es nicht in den Sinn kommen, ihn anders (etwa Physcon oder *κακουργέτης*) zu benennen. Da somit die Zeit des Vorworts sicher nach dem Jahr 132 fällt, so ergibt sich von da aus, weil den Ausdruck *ὁ πάππος μου* in anderem als gewöhnlichem Sinn zu nehmen kein Grund vorliegt, etwa der Anfang des zweiten Jahrhunderts als Abfassungszeit des Spruchbuches selbst. Und daß auch die Beschreibung des Hohenpriesters Sir. 50. besser auf Simen II. als Simon I. paßt, ist von Ewald, Geschichte III b. S. 310 und Herzfeld, Geschichte I. S. 377 gezeigt.

halten sind, also die Psalmen mit den älteren Dichterbüchern und etliche Schriften von Späteren (τῶν κατὰ τοὺς προφήτας ἠκολούθη-
 κόντων), wie denn auch im Spruchbuch selbst außer dem Psalter und den Weisheitsbüchern die Chronik und Esra mit benützt sind (47, 9. 10; 49, 11—13) und (außer Daniel) vielleicht nur Esther unberücksichtigt blieb. Insofern ist uns diese Stelle auch ein werthvolles Zeugniß dafür, daß um jene Zeit sich bereits eine dritte Reihe höhergeschätzter Schriften herausgebildet hatte, die ungefähr mit unserem dritten Kanon zusammenfällt. Aber daß nun diese Reihe bloß und ganz dieselben Bücher umfaßte, die in unserem dritten Kanon stehen, das kann aus jenen Ausdrücken nun und nimmermehr erwiesen werden, und darum kann die Stelle nicht als Zeugniß für den geschlossenen Kanon gelten. Auch verdient immerhin einige Beachtung, daß in derselben diese Bücher nur *πάτρια*, nicht *ἅγια* genannt werden. — Auch aus 2 Makk. 2, 14. erfahren wir nur so viel, daß man nach den ersten makkabäischen Siegen außer der Wiederherstellung des Gottesdienstes seine Sorge auch den Büchern zuwandte und daß namentlich Judas die in Folge der syrischen Schriftenverfolgung (1 Makk. 1, 56 f. und Ios. Ant. XII, 5, 4.) seltener gewordenen und zum Theil nur noch zerstreut vorhandenen (heiligen) Bücher wieder sammelte. Als Zeugniß über eine so zu sagen amtliche, vom Haupt des Volkes geübte Thätigkeit in Sachen der Bibel ist diese Nachricht merkwürdig genug, zumal da sie auch mit andern Andeutungen aus der ersten hasmonäischen Zeit (z. B. 1 Makk. 12, 9.) wohl zusammenstimmt, und zeigt, welchen Werth man auf die heiligen Schriften schon damals legte. Wir können dabei mit Recht annehmen, daß man alle vor dem Krieg für heilig gehaltene Bücher auch für diese neue Sammlung wieder zu gewinnen bemüht war; aber welche Bücher im Einzelnen dieß waren, darüber sagt auch diese Stelle nichts aus. Und wenden wir uns an noch andere, spätere Schrift-
 denkmale, so verhält es sich immer wieder auf dieselbe Weise. Weder Philo noch das Neue Testament, wo sie von den heiligen Schriften im allgemeinen reden (s. die Stellen oben), sprechen von den Büchern der dritten Klasse genau genug, um über den Umfang dieser Klasse zu ihren Zeiten sichere Schlüsse zu ermöglichen, und die früher gewöhnlich gemachte Folgerung aus Matth.

23, 35. (Luc. 11, 51), daß schon damals die Chronik das letzte Buch des Kanons war, dürfte jetzt wohl auch in weiteren Kreisen als unstichhaltig anerkannt seyn, wie es denn auch ist*). Noch weniger aber läßt sich aus den besondern Anführungen und stillschweigenden Benützigungen der einzelnen biblischen Bücher, wie sie in den philonischen und neutestamentlichen Schriften vorkommen, für den Umfang des dritten Kanons oder auch nur für seine schon geschehene Feststellung ein sicherer Rückschluß machen. Denn Philo, der den Pentateuch außerordentlich häufig, auch die Psalmen oft anführt, benützt schon die Propheten weniger, und unter den Ketubim sind wenigstens Esther, Prediger, Hoheslied, Daniel in seinen Schriften nicht nachzuweisen als von ihm benützt**); ebenso sind im N. T. mindestens die 3 Ketubim: Prediger, Esther, Hoheslied***) weder angeführt noch stillschweigend benützt, während einzelne nichtkanonische Schriften (s. unten) angeführt werden. Sichere unzweideutige Zeugnisse über den Abschluß des dritten Kanons haben wir erst bei Josephus einerseits und im vierten B. Esra andererseits.

In der That kann es gar nicht so zufällig sein, wie man gewöhnlich glaubt, daß wir bei Philo und im N. T. den dritten Canon noch ganz mit denselben unbestimmten und allgemeinen Ausdrücken benannt finden, wie im Vorwort zum Spruchbuch des Sirachsohnes. Wäre über die Bücher, welche zu den heiligen zu rechnen waren, schon förmlich und in allgemein anerkannter Weise entschieden gewesen, so wären sie auch gezählt worden, so wie man gegen das Ende des ersten Jahrhunderts n. Ch. sogleich auch ihre Zahl angab, wo man bestimmter von ihnen reden wollte, und wir könnten erwarten, daß wir in den vielen Schriften, wo über sie die Rede ist, wenigstens da oder dort ihre Zahl erwähnt fänden. Aber gerade das finden wir nicht und schon dieß muß

*) Da der dort genannte Zacharja wahrscheinlich nicht der 2 Chron. 24. genannte ist, und da noch weniger etwas über die Stellung oder Zählung der Chronik in der Reihe der andern dort angedeutet ist.

**) S. Hornemann, observationes ad illustrationem doctrinae de Canone V. T. ex Philone. 1775 und Bleek in den Studien und Kritiken 1853. S. 324 f.

***) Also gerade dieselben, über welche auch bei den Schriftgelehrten späterhin noch keine allgemeine Uebereinstimmung ist.

uns bedenklich machen. Weiter aber erkennen wir es in der Natur der Sache begründet, daß über die Bücher dritter Stufe noch mancherlei Schwankungen in ihrer Beurtheilung vorkommen mußten. Während beim zweiten Kanon es sich naturgemäß und fast von selbst ergeben hatte, welche Bücher dazu zu rechnen seyen, war für die Bücher dritter Stufe, für welche nur das allgemeine Merkmal, daß sie aus dem ächten Geiste der Lehre und der Weisheit stammen, erforderlich war, die Grenze, sowohl die Zeitgrenze als die Zahlgrenze schwerer zu bestimmen. Darüber konnte für die jüdische Gemeinde im Einzelnen oft nur die schriftgelehrte Behörde entscheiden, und da fragt sich nun eben, wann und von wann an dieselbe sich veranlaßt gesehen hat, darüber Entscheidungen zu geben. Ehe wir aber darauf eingehen, wollen wir zuvor zeigen, daß ein gewisses Schwanken in der Beurtheilung heiliger Bücher dritter Stufe in der vorchristlichen und noch in der ersten christlichen Zeit sich auch thatsächlich nachweisen lasse.

Was zunächst die bis um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts bekannt gewordenen und gelesenen Bücher betrifft, so finden wir zwar nirgends einen genügenden Beweis dafür, daß eines oder das andere von denjenigen unter denselben, welche später entschieden zum Kanon gehören, nicht auch schon von der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts an zu den Büchern höheren Ansehens gerechnet worden wäre; wenigstens möchten wir darauf, daß einzelne derselben in späteren Schriften wenig oder gar nicht benützt werden, kein besonderes Gewicht legen; wohl aber können wir nachweisen, daß einige später nicht als kanonisch anerkannte früher noch eine höhere Geltung hatten. Wir meinen das B. Baruch und das Spruchbuch des Sirachsohnes. Das B. Baruch, ein nicht so gering zu schätzender Nachtrieb des prophetischen Schriftthums älterer Zeit, kann schon im vierten Jahrhundert hebräisch in Umlauf gewesen seyn. Daß dieses Buch ein höheres Ansehen genoß, folgt schon aus seiner Benützung im B. Daniel (Dan. 9.); es folgt aber auch daraus, daß es, wie neuerdings von verschiedenen Seiten gezeigt worden ist, von demselben Mann, der das B. Jeremja übersetzt hat, in das Griechische übersetzt worden ist. Dieser muß es also mit dem B. Jeremja auf irgend eine Weise verbunden vorgefunden haben,

wie es denn auch in der griechischen Bibel damit verbunden blieb. Wir schließen daraus nicht, daß Baruch in Palästina einst allgemein zu den „Propheten“ gerechnet wurde, wohl aber müssen wir zugeben, daß wenigstens einzelne es dem Jeremja schon angehängt hatten. Sodann das Spruchbuch des Sirachsohnes macht nicht nur selbst den Anspruch, noch ein gutes und ächtes Buch zu seyn (s. oben), sondern wird auch von dem Enkel des Verfassers ebenso beurtheilt, und der Verbreitung auch unter der griechischen Gemeinde werth erachtet, welche die andern heiligen Bücher schon gefunden hatten. Und dieses Buch blieb fortan während des ganzen Bestandes des zweiten Tempels ein vielgelesenes und hochangesehenes Buch: nicht bloß bei den neutestamentlichen Schriftstellern schimmert oft genug ihre Bekanntschaft mit demselben durch*), sondern selbst jüdische Gesetzesgelehrte der vor- und nachchristlichen Zeit berufen sich darauf und führen es zum Theil mit Worten an, mit denen man sonst heilige Bücher anführt**); ja unter allen sogenannten Apokryphen ist dies das einzige Buch, das auch nach dem Endabschluß des Kanons bei den jüdischen Gelehrten noch längere Zeit ein gewisses Ansehen behauptete.

Im hasmonäischen und im römischen Zeitalter, bis tief in das erste christliche Jahrhundert hinein erzeugte sich noch eine Menge von hebräisch=aramäischen Büchern, welche theils in der griechischen Bibel, theils sonst***) aufbewahrt, theils verloren gegangen und nur dem Namen nach bekannt sind, Bücher, welche an biblische Namen und Geschichten sich anschließen, auf Forschung in den Schriften und Ausdeutung derselben beruhen, diesen oder jenen wohlgemeinten Zweck verfolgen und zum Theil schon durch ihre Einkleidung den Anspruch kund geben, in irgend einer Weise noch zum biblischen Schriftthum gezählt zu werden. Schon diese Emsigkeit in biblischer Schriftstellerei, wie sie diese letzten Jahrhunderte Israels zeigen, läßt sich nicht gut erklären, wenn der

*) Bleek a. a. O. S. 337 ff.

**) Wie das längst von Zunz die gottesdienstlichen Vorträge S. 100 ff. und Delitzsch, zur Geschichte der jüdischen Poesie S. 20 f. nachgewiesen ist.

***.) Wie „Psalmen Salomos“, B. Henoch, B. der Jubiläen, auch Bruchstücke in Midraschim.

Kreis der in diesen Dingen geltenden Bücher schon fest und unveränderlich abgeschlossen war; aber wir haben auch noch Zeichen genug dafür, daß solche Bücher verbreitet, übersetzt und viel gelesen wurden, und in gewissen Kreisen sich sogar noch ein höheres Ansehen erringen konnten. Auch im N. T. sind die Spuren davon nicht zu verkennen; nicht bloß die wichtigsten der sogenannten Apokryphen sind in den urchristlichen Kreisen gelesen, sogar ursprünglich griechischgeschriebene (B. der Weisheit) von den hellenistisch gebildeten Lehrern des Christenthums, sondern auch pseud-epigraphische und für uns verlorene Werke werden da (Jud. 14 f. 9. 1 Cor. 2, 9. Joh. 7, 38. Luc. 11, 49.) benützt und mit sehr bemerkenswerthen Formeln angeführt*). Es war ja auch eine Zeit gewaltiger Gährung der Geister, jenes letzte Jahrhundert vor dem Auftreten Christi, wo mitten in der Selbstauflösung des Judenthums allerwärts auch schon die dunkeln Ahnungen des Neuen, das bald kommen sollte, in mannigfaltigster Weise sich regten, wie durch die That, so in der Schrift, und es ist nicht zu verwundern, daß das junge Christenthum, das sich gerade dem amtlich geltenden Judenthum am schroffsten entgegengesetzte, sich an solche neuere Schriften, wo sie ihm schon vorgearbeitet hatten, anzuschließen nicht verschmähte. Diese Fluth neuer namenloser, aber im Kleide alter Namen und Geschichten erscheinender und religiöse Gegenstände behandelnder Schriften, über deren Ursprung nur wenig nachgeforscht wurde, mußte, selbst wenn früher schon eine festere Grenze zwischen heiligen und unheiligen Büchern gezogen gewesen wäre, dieselbe immer wieder verrücken, und erneute Festsetzungen nothwendig machen.

Wie sich aber zeigt, daß einzelne nicht kanonische Bücher noch bis in die christliche Zeit hinein viel gelesen und selbst noch höher geschätzt werden konnten, so haben wir andererseits wieder Spuren davon, daß nicht alle Bücher des dritten Kanons schon von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an förmlich und so als heilige Bücher galten, wie später. Wir rechnen hieher vor allem die Behandlung gewisser Ketubim bei den Griechen. Die Bereicherung durch größere Zusätze oder die völlige Neubearbeitung

*) S. über das alles Bleek a. a. O. S. 326 — 349.

einzelner Bücher bei den Aegyptiern traf doch ganz besonders die Ketubim, und zwar unter ihnen noch wenig die älteren (Psalmen, Job, Sprüche), viel stärker die jüngeren und jüngsten (die Chronik mit Esra in dem apokryphischen Esra; Esther, Daniel), während dagegen das Gesetz und die Propheten, die längst heiligen, von ihnen viel reiner gehalten wurden. Wir folgern daraus, daß sie dieselben, und gerade die jüngsten darunter, noch nicht als in dem Sinne heilig überkommen haben, wie sie es später wurden, so daß man sie nicht mehr anzutasten wagte. Aber auch aus der ganzen Gestaltung der Sammlung biblischer Schriften bei den Griechen ergibt sich derselbe Satz. Wäre die Reihe der Ketubim zur Zeit, da dieselben in die Sprache der Griechen übertragen wurden, schon als heiliger Kanon förmlich von allen übrigen bereits vorhandenen und fortan entstehenden Büchern abgeschlossen gewesen, so ließe sich nicht gut denken, wie sie entschieden spätere und geringere Bücher doch noch jenen in einer Weise an die Seite stellen konnten, daß endlich die christliche Kirche, welche die Bücher von ihr annahm, sie geradezu mit den andern vermischen konnte; wohl aber erklärt sich dieß sehr gut, wenn bis auf die Zeit, da die Bücher in das Griechische übersetzt waren (etwa bis 130 v. Ch.), auch bei den Palästinern, denen die Griechen folgten, die Reihe der Ketubim weder in Beziehung auf den Grad der Heiligkeit noch den Umfang so genau von den übrigen Büchern abgegrenzt war, wie sie es später wurde, und wenn nun von dieser Zeit an die beiden Gemeinden, die bis daher gemeinsame Wege gegangen waren, in entgegengesetzte Richtungen auseinander giengen. Denn so viel steht doch wohl jetzt schon fest, daß die ägyptischen Juden, die selbst noch in ihrer späteren Zeit in allen Dingen der Uebung und der Lehre mit möglichster Genauigkeit an die Palästinier sich angeschlossen und sich in zweifelhaften Fällen sogar mit Anfragen nach Jerusalem wandten, erst von der Zeit an, da sie ihre heiligen Schriften in der griechischen Landessprache lesen konnten, auch in ihrer Geistesbildung sich mehr und mehr der Einwirkung des griechischen Wesens und der griechischen Weisheit hingaben, und jene eigenthümlich alexandrinische Denkweise und Lehre erzeugten, welche in Philo ihren beredtesten Dolmetscher gefunden hat. Erst durch diese Umbildung ihres Geistes

wurde ihnen der feinere Sinn für die Unterscheidung dessen, was wirklich aus dem ächten Gottesgeiste stammt, vom Unächten — geraubt, während er bei den Palästiniern sich reiner erhielt, ja aus verschiedenen Gründen noch schärfter. Aber auch dieses allmählig so umgebildete ägyptische Judenthum konnte sich nie beikommen lassen, über Dinge, die schon von Alters her feststanden, anders und in ganz neuer Weise zu entscheiden; nur was von der Muttergemeinde noch nicht so genau festgesetzt war, konnte bei ihnen eine eigenthümliche und vorerst abweichende Beurtheilung finden. Aber sobald die Muttergemeinde über diese Dinge förmliche Entscheidungen gegeben hatte, fügte sich auch das griechische Judenthum derselben, und erkannte nur dieselben heiligen Bücher an, wie jene (i. 4 Eyr. 14.). — Auf denselben Satz, daß über die entschiedene Heiligkeit und Abgrenzung der Ketubim von allen andern Schriften um die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch keine völlige Einstimmigkeit vorhanden gewesen seyn kann, führen uns aber auch Nachrichten über das palästiniische Judenthum selbst. Zunächst der Gegensatz der Sadducäer und Phariseer hat sich zu seiner vollen Schärfe und Klarheit entschieden erst unter den Hasmonäern und nach den makkabäischen Kriegen entwickelt. Daß nun die Sadducäer nicht bloß das Gesetzbuch als heilige Schrift anerkannten, wie Tertullian und Hieronymus später behaupten, darüber sind wohl jetzt alle einverstanden; in der That folgt eine solche Beschränkung der Sadducäer auf jenes eine Hauptbuch weder aus den Angaben des Josephus über sie, noch aus Matth. 22, 32., und nach den talmudischen Aufzeichnungen haben die Sadducäer auch Prophetenstellen zum Beweise von Lehren zugelassen, obwohl sie gewiß immer und wohl noch in ganz anderer Weise, als die Phariseer, auf das geschriebene Gesetz zurückgingen und nur dem, was mit Nothwendigkeit dorthin folgt, entschiedene Gesetzeskraft zuschrieben. Aber wenn nun diese selben Sadducäer, wie unzweifelhaft überliefert ist, an die Auferstehung nicht glaubten, und in Bezug auf die Engellehre ihre Zweifel hatten, so sieht man schlechterdings nicht ein, wie sie das konnten, wenn sie die Ketubim und unter diesen namentlich das B. Daniel als kanonische Bücher anerkannten. Dieser Punkt verdient doch wohl mehr Beachtung, als ihm bisher geschenkt wurde, und

richtig erwogen und mit den übrigen Anzeichen zusammengehalten, führt er zu der Vorstellung, daß die Sadducäer zwar den schon vor der Ausbildung ihrer Schule längst heiligen Prophetenkanon anzuerkennen nicht umhin konnten, wenn sie es auch ungerne genug thaten, dagegen die übrigen älteren und besseren Bücher noch nicht förmlich zu den heiligen rechneten. Auch scheinen sie nach Sanhedrin f. 100, b. außer den von der ganzen Gemeinde anerkannten Schriften noch besondere ihrer Schule eigenthümliche Schriften, die übrigens ihnen wohl nicht heilig waren, gelesen zu haben, ähnlich wie auch die Essener noch ihre besonderen Schriften neben den allgemein anerkannten hatten. Endlich aber erschen wir aus verschiedenen in dem talmudischen Schriftthum aufbewahrten Nachrichten, daß die entscheidenden und abschließenden Verhandlungen über die zu den heiligen Schriften zu rechnenden Bücher in das erste vorchristliche und erste christliche Jahrhundert fallen. Von der Zeit nach Jerusalems Zerstörung an berufen sich dort die Gelehrten öfters auf die Ansichten der Hillel'schen und Schammai'schen Pharisäerschulen über diese Bücher und auf die zwischen ihnen getroffenen Vereinbarungen darüber.

Alles dieß zusammengenommen, ergäbe sich uns etwa folgende Vorstellung. Mit dem Eindrang des griechischen Wesens in die palästiniische Gemeinde, wie er sich schon vor den Uebergriffen des Antiochus Epiphanes vollzogen hatte, war die geradlinige Entwicklung des ächtisraelitischen Geisteslebens vorerst abgebrochen. Durch die ruhmwürdigen Kämpfe und Siege der ersten Hasmonäer wurden zwar diese fremdartigen Bestandtheile noch einmal kräftigst ausgestoßen; noch entschiedener als zuvor zog sich die Gemeinde auf sich selbst und ihr ehrwürdiges Alterthum zurück, und unternahm es, im Geiste dieses Alterthums und nach den bis dahin geltenden Schriften sich selbst zu erneuern. Als nun aber in der Staatsklugheit der späteren Hasmonäer, in der rasch entwickelten Zerklüftung des Volkes in sich gegenseitig bekämpfende Parteien und Schulen, in den Bürgerkriegen, die endlich die römische Oberherrschaft brachten, die ausgestoßenen Grundsätze in neuer und viel verderblicherer Weise wieder eindrangten, da mußte in allen Kreisen das Gefühl, daß die ächte und unverfälschte Entwicklung des israelitischen Geisteslebens unwiederbringlich verloren

sey, immer klarer und stärker erwachen. Damit ergab sich von selbst die Zeit der ersten noch reinen Begeisterung der makkabäischen Kämpfe als die äußerste Zeitgrenze, bis auf welche die Möglichkeit der Entstehung heiliger Bücher ausgedehnt werden konnte. Alle die vielen Schriften, die während der Zerfetzung des Judenthums in seine Parteien geschrieben wurden, konnten nicht mehr Anerkennung bei allen Parteien finden, und die Pharisäer, diese treuen Hüter des alten und die eigentlichen geistigen Leiter des spätern Judenthums, setzten allen den neuen Gedanken und Schriften, auch dem jungen Christenthum selbst, einen unüberschreitbaren Damm entgegen, so daß ihm endlich nur die Wahl blieb unterzugehen oder ausgestoßen aus dem Judenthum unter andern Menschen sich fortzuerhalten und zu wachsen. Und wirklich so manche Schriften sich auch später noch bildeten und außerhalb der Kreise dieser „rechtgläubigen“ Gelehrten viel gelesen wurden, wir haben keine Spur davon, daß über die Zulassung der einen oder andern derselben in die Zahl der heiligen Schriften noch verhandelt worden wäre. Ja diese erstarrende Rechtgläubigkeit, welche die geistige Fortentwicklung Israels zu ertöden beitrug und allem, was nicht ihrer Umzäunung des Gesetzes durch die *ἀρχαία νόμιμα* diente, den Krieg ankündigte, mußte je allseitiger und folgerichtiger sie sich ausbildete, desto mehr darauf geführt werden, auch die über die obengenannte Zeitgrenze zurückliegenden und vom Volk im Ganzen schon heilig geachteten Schriften einer wiederholten schärferen Prüfung zu unterwerfen, und über ihre Heiligkeit endgültig zu entscheiden. Sie hätte das nicht gekonnt, wenn, wie manche sich jetzt einbilden, schon Esra und seine alte Schule auch die Verhältnisse des dritten Kanons festgestellt hätte; sie war aber befugt dazu, wenn darüber wohl hergebrachte Meinungen, aber noch keine amtliche Entscheidungen vorlagen. In der That betreffen diese während der Blüthezeit der Hillel'schen und Schammai'schen Schulen geführten Verhandlungen zumeist nur die Ketubim. Unter den Propheten ist es allein das B. Hesekiel, über welches gemeldet wird *), daß zur Zeit des Chania **) ben Chizkia ben

*) Schabbat f. 13, b. Menachot f. 45, a.

**) Oder des Eleazar ben Chauania, s. Grätz, Geschichte. Bd. III. S. 370 und 561.

Garon wegen angeblicher Widersprüche mit dem Gesetzbuch seine Heiligkeit oder wenigstens seine Zulassung zum öffentlichen Gebrauch in Frage gestellt wurde, Zweifel, denen mit Recht, wie es scheint, keine weitere Folge gegeben wurde. Dagegen liegen viele Nachrichten vor, daß man über die Heiligkeit der sogenannten drei salomonischen Schriften (der Sprüche, des Predigers und des Hohelieds), sowie über die Zugehörigkeit des Buches Esther zum Kanon viel und selbst noch längere Zeit nach Jerusalems Zerstörung verhandelt hat. Namentlich erfahren wir aus der Hauptstelle Mishna Edajot 5, 3. und Jadaim 3, 5., daß die Frage über die Heiligkeit des Predigers schon längst einer der Streitpunkte zwischen der milderen Schule Hillel's und der strengeren Schammai's war, indem jene diesem seit alter Zeit in der Gemeinde angesehenen Buche seine Heiligkeit nicht absprechen wollte, wohl aber diese sie ihm absprach*). Wie sich diese Schulen zu den andern Büchern stellten, wird weiter nicht gemeldet; für uns aber genügt schon jene eine Nachricht zum Beweise, daß noch das letzte Jahrhundert vor Jerusalems Zerstörung sich mit der Entscheidung dieser Fragen über die heiligen Bücher beschäftigte. Das Einzelne darüber ist uns freilich nicht mehr bekannt, und auch die Zeit**), in welcher eine erstmalige Entscheidung dieser Fragen erzielt wurde, kann nicht genauer ermittelt werden. Daß es sich aber keineswegs bloß, wie man neuerdings vielfach gemeint hat, um nachträgliche Zweifel einzelner Männer an der Heiligkeit einzelner Bücher handelte, glauben wir sicher behaupten zu können. Denn wenn selbst noch mehrere Jahrzehnde nach Jerusalems Zerstörung das neue Synedrion zu Jabne an dem berühmten Tage der „Zeugnißsammlung“ neben manchen andern Streitpunkten der alten Gelehrtenschulen, die ausgeglichen

*) Was man ausdrückte, der Prediger gehöre unter die Erleichterungen der Schule Schammai und unter die Erschwerungen der Schule Hillel.

**) Bloße Vermuthung ist, was Grätz, Geschichte Bd. III. S. 389 und 561 f. darüber beibringt, daß nach dem Ausbruch des Aufstandes gegen die Römer in der Synode an 9. Adar (67), in welcher die Schammaiten die 18 Maßregeln, welche eine Scheidewand zwischen Juden und Heiden aufriichten sollten, durchsetzten, auch die Frage über den Kanon wieder aufgenommen und entschieden worden sey.

werden sollten, auch die Frage über den dritten Kanon und seinen Umfang wieder aufzunehmen und ein Zeugenverhör darüber zu veranstalten sich veranlaßt sehen konnte (Mishna Jadaim 3, 5. Edajot 5, 3.*), so folgt daraus zunächst, daß selbst damals eine bedeutendere, mit den älteren Entscheidungen nicht durchaus einverständene Partei vorhanden war, und von hier aus ist dann ein Rückschluß auf die noch frühere Zeit leicht zu machen. Außerdem haben sich noch in späterer Zeit Erinnerungen daran erhalten, daß einst z. B. die 3 salomonischen Schriften, weil sie bloße דברי חכמה enthalten (Abot R. Natan C. 1.) oder der Prediger, weil er bloß Salomo's eigene Weisheit gebe (Tosifta Jadaim C. 2.; Megilla f. 7, a), nicht zu den heiligen Büchern zu gehören schienen. Deutlich war es also nicht bloß die Frage nach der Rechtgläubigkeit der Aussprüche einzelner Bücher, die verschiedene Beantwortungen zuließ und darum entschieden werden mußte, sondern auch die Frage, ob überhaupt nichtprophetische und nicht aus prophetischen Schriften geschöpfte Bücher, oder reine Dichterbücher gleichwohl als im heiligen Geiste verfaßt angesehen und darum wirklich zu den heiligen Schriften gezählt werden können, oder nicht. Also auch die allgemeinere und tiefergreifende Erörterung, wie weit überhaupt der Umkreis heiliger Bücher auszudehnen sey, muß einst Sache der gelehrten Entscheidung gewesen seyn.

Dieser Verlauf der Ausbildung der alttestamentlichen Sammlung zeigt somit in seinen Ausgängen eine entschiedene Aehnlichkeit mit der späteren Bildung des neutestamentlichen Kanon's. Ueber die wichtigsten und meisten dazu zu rechnenden Schriften hatte sich längst in der Gemeinde selbst unbewußt und bewußt, mit großer Entschiedenheit eine Uebereinstimmung gebildet, an welcher mit dem besten Willen Niemand mehr rütteln konnte, und nur über einige wenige Bücher, welche auf der Grenze des Kanonischen und Nichtkanonischen stehen, mußte schließlich, um die Schwankung der Meinung darüber zu beseitigen, die amtliche und gelehrte Behörde entscheiden, konnte aber nicht auf einmal mit ihren Entscheidungen durchdringen, sondern erst im Laufe der

*) S. Delitzsch in der Zeitschrift für die lutherische Theologie 1854. S. 282 und Gräß, Geschichte IV. S. 43 f.

Zeit. In diesen Entscheidungen der gelehrten Behörden wurde nun anerkannt, daß allerdings zu dem Gesetz und den Propheten noch eine dritte Reihe heiliger Bücher höheren Ansehens hinzuzurechnen sey. Bei einigen der älteren, wie Psalmen und Ijob, und einigen der jüngeren, wie Chronik mit Esra und Daniel, muß, da wir in den talmudischen Nachrichten keine Zweifel an ihrer Heiligkeit bemerkt finden, das Urtheil über ihre Heiligkeit schon frühe festbegründet und einstimmig gewesen seyn. Bei den drei salomonischen Schriften drang endlich ebenfalls die von früher her überkommene Beurtheilung und das Gewicht des salomonischen Namens durch; über den Prediger, gegen welchen wegen verschiedener bedenklicher Worte im Buch die Zweifel sich am längsten forterhielten (s. noch Hieronymus zu Koh. 12, 13.), wurde auf Grund seines Anfanges und seines Schlusses endlich die Entscheidung für das Verbleiben in der Sammlung erzielt; ebenso wurden auch die „Sprüche“, die wegen innerer Widersprüche angefochten wurden (Schabbat f. 30, b) gerettet, und das Hohelied, seit man es bildlich zu erklären anfieng, sogar besonders hoch geschätzt*). Aber auch das B. Eſther endgültig den heiligen Schriften beizuzählen, war im Geiste des pharisäischen Judenthums, welches an dem Purimfeste besonderes Wohlgefallen fand, nur folgerichtig. Doch erhob sich bei diesem Buche, das, anders als die übrigen Ketubim, eine im Gesetz nicht vorgeschriebene Festeinrichtung begründen will, vom pharisäischen Standpunkt aus anderwärts her ein Bedenken, ob es nämlich nicht statt zu den heiligen Büchern zu der vorerst nicht aufgeschriebenen Halacha zu rechnen sey**), aber auch gegen dieses Bedenken siegte die ältere jüdische Sitte. Dagegen wurde über das früher in einzelnen Kreisen noch höher geschätzte B. Baruch, wahrscheinlich weil man seine Unächtheit erkannte, und über das übrigens noch immer hochangesehene Spruchbuch des Jesu ben Sirach, dessen späte Abfassungszeit bekannt war, die Ausschließung aus der Zahl der heiligen festgesetzt, und wundern können wir uns darüber nicht, wenn doch selbst das salomonische Spruchbuch

*) Vgl. die Aeußerung von R. Akiba über dasselbe Mishna Jadaim 3, 5.

**) Megilla f. 7, a und dazu Delitzsch a. a. O. S. 283.

eben als bloßes Spruchbuch Beanstandung fand. Wie das Buch des Sirachsohnes selbst, so wurden alle diejenigen, die als noch jünger bekannt waren, folgerichtig von der Zahl der heiligen ausgenommen (Tosiftha Jadaim C. 2.) und den „draußen stehenden“ oder „geheim zu haltenden“ beigezählt, aber erst der wüthende Haß, mit welchem nach Jerusalems Zerstörung die Juden auf das Jahrhundert der römischen Oberherrschaft, auf die hellenistische Bildung und das erstarkende Christenthum hinzublicken sich gewöhnten, kann allmählig die völlige Ausrottung der nichtheiligen Bücher bei den Juden zu Wege gebracht haben.

Daß aber noch während des Bestehens des Staates die erstmalige Abschließung der Sammlung dritter Stufe und damit des ganzen Kanons, zu welcher dann die am Tage der „Zeugnissammlung“ zu Jabne gegebene Entscheidung als zweite und wahrscheinlich nur bestätigende hinzukam, erfolgt ist, dafür bürgt das Zeugniß des Josephus in der Schrift gegen Apion (1, 7. 8.), geschrieben jedenfalls nach dem Jahr 94, wahrscheinlich sogar erst nach dem Jahr 103*). Wenn er die Zahl der heiligen Bücher auf 22 angibt, so muß er einen geschlossenen Kanon vor sich gehabt haben. Die Zählung selbst ist gewiß mit Rücksicht auf die Buchstaben des hebräischen Alphabets so festgesetzt, indem Ruth und Klaglieder als Anhänge zu andern Büchern betrachtet wurden; die in dieser Zahl begriffenen Bücher sind sicher dieselben, die man später, als Ruth und Klaglieder in die Ketubim versetzt waren, als 24 zählte**). Zugleich lehrt uns jene berühmte Stelle des Josephus, wie die später gewöhnlich gewordene und durch Jahrhunderte hindurch geltende Ansicht vom Kanon, daß er nur Schriften aus der Zeit der ununterbrochenen Prophetenfolge enthalte, sich schon sehr bald nach dem Abschlusse des Kanons ausgebildet hat. Lag sie doch auch nahe genug für alle die, welche gelehrtere Untersuchungen über den Ursprung der einzelnen Bücher anzustellen nicht in der Lage waren; und daß Josephus selbst am wenigsten der Mann war, welcher nach dem Ursprung der

*) S. Fl. Josephus Werke, übersetzt von G. Paret. I. 1855. S. 24.

**) Wie schon Eichhorn, Einleitung I. S. 40 ff. gezeigt hat; die Zweifel von Movers erscheinen uns als wenig begründet.

Bücher viel fragte, zeigt sich zur Genüge aus der Art, wie er in seinen Werken neben den heiligen alle mögliche andere Bücher ganz unbedenklich benützt. Ein anderes Zeugniß für den geschlossenen Kanon liegt in 4 Esr. 14. a. E. vor, wo die Zahl der heiligen Bücher auf 24 angegeben wird, wie uns scheint, nach griechischer Zählung, indem wegen der 24 Buchstaben des griechischen Alphabets die 22 Bücher der Palästinenser als 24 berechnet wurden, und zwar möglicherweise schon in derselben Art, wie auch die palästinischen und babylonischen Juden später 24 zählen. Von größerer Wichtigkeit wäre dieses Zeugniß, wenn eine vorchristliche Abfassung dieses Buches erwiesen werden könnte, aber auch der neueste Versuch hat dieß so wenig erwiesen, als die früheren.

Die Versetzung der Klagelieder und des B. Ruth unter die Ketubim fällt wahrscheinlich in noch spätere Zeiten, ist aber nach Baba batra f. 14, b wohl schon vor der Mitte des dritten Jahrhunderts geschehen, und nun wird es allgemeinere Sitte, 24 Bücher zu zählen, obwohl noch Origenes (Eusebius K.G. 6, 25.) die ältere Zählung hat und auch Hieronymus (im Prol. gal.) sie neben der andern kennt. Ebenso ist es ein Werk der späteren Zeit, nach dem Abschluß des Kanon's, nun auch die auf eine bestimmte Zahl festgesetzten Ketubim in eine gewisse Reihenfolge zu bringen. Zwar wurde in diesem an sich sehr untergeordneten Punkte keine allgemeine Uebereinstimmung erzielt, und fast jedes Verzeichniß weicht vom andern ab; merkwürdig genug schimmert aber aus allen die Thatsache hindurch, daß gemäß der geschichtlichen Bildung des dritten Kanon's die Psalmen mit den übrigen Dichterbüchern voran, Daniel mit den spätern Geschichtsbüchern ans Ende gestellt wurden. Wie in allen von Alters her überkommenen Dingen, so hat auch hier die überlieferte Sitte mit aller Zähigkeit sich behauptet. Endlich ist bei den Juden das Bewußtseyn von der Verschiedenartigkeit der Heiligkeit der drei Theile in der Gesamtsammlung fortwährend lebendig geblieben, während es bei den Christen, zum Theil mit Recht, sich frühe verlor.

Die älteste Kirchengeschichte in den neuesten Darstellungen.

Dietlein. Lehler. Trautmann. Schaff. Thiersch. Baumgarten.
Lange. Mitschl.

Eine Uebersicht

von Gerhard Uhlhorn, Dr. theol.,
Hosprediger und Consistorial-Assessor in Hannover.

Ist es bei der Tübinger Schule*), da diese schon mehr oder weniger der Geschichte angehört, noch möglich einen Entwicklungsgang zu entdecken, so werden wir das bei den neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte aufgeben und uns damit begnügen müssen, sie in gewisse Gruppen zusammenzufassen.

Da mögen denn zuerst ein Paar Werke Erwähnung finden, die sich die Polemik gegen die Tübinger Schule und Apologetik ihr gegenüber zum Hauptzweck gesetzt haben. Zwar zieht sich diese Polemik durch alle Erscheinungen, mit denen wir es hier zu thun haben, hindurch, aber nur wenige haben sie doch zu ihrem bestimmenden Hauptzweck gemacht, und ist es unnöthig, den ganzen viel verzweigten Kampf gegen die Tübinger Schule hier vorzuführen, so können wir auch über jene polemisch-apologetischen Arbeiten rascher hinweggehen. So verdienstlich derartige Arbeiten sind, so fördernd sie auch in den Entwicklungsgang eingreifen, so können wir sie doch unserm Plane nach mehr zur Seite liegen lassen, da sie weniger eine selbstständige Neugestaltung der Geschichte versuchen als eine falsche Gestaltung hinwegzuräumen bestrebt sind.

Als die Tübinger Schule noch in ihrer ersten Entfaltung begriffen war, hat Dietlein in einer eigenen kleinen Schrift über

*) Vgl. II. Hest. S. 280 ff., und weiter zurück Bd. II. der Jahrbücher S. 671 ff.

das Urchristenthum*) eine ausführliche Polemik gegen dieselbe begonnen. Es sind die einzelnen Fragen, an denen sich jene Schule heraufgearbeitet hat, die Parteien in Korinth, die Bedeutung des Römerbriefs, die Pastoralbriefe, welche Dietlein bespricht. Schon das gibt der Schrift geringere Bedeutung. Mehr noch die Art, wie er seine Polemik führt, und seine eignen unhaltbaren, weil nur durch den Gegensatz gegen die bekämpfte Ansicht hervorgerufenen Anschauungen. Dreht sich bei Baur Alles um den Parteigegensatz von Judenchristen und Paulinern, so wird dieser von Dietlein ganz geleugnet und dafür der Gegensatz von Urchristenthum (d. i. Judenchristenthum und Paulinismus in völliger Einheit, Petrus und Paulus) und Gnosis eingeschoben. „So geben wir denn zu“, in diesem Satze möchte sich Dietlein's Ansicht am klarsten aussprechen, „was die Tübinger Kritik gefunden hat, daß die alte Kirche in zwei Parteien gespalten war, in deren Kampfe die Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte verläuft; nur daß diese Parteien als Heidenchristenthum und Judenchristenthum zu charakterisiren uns nicht in den Sinn kommt; sondern Wahrheit und Lüge, Urchristenthum und jüdisch heidnische Gnosis sind die Gegensätze, die wir überall mit einander ringen sehen**). Das ist in der That eine gar zu leichte Art, die Ergebnisse der Tübinger Kritik sich anzueignen; und wenn sich schon hier zeigt, wie sehr auf die Anschauungen Dietlein's der Gegensatz gegen Baur influenzirt, so tritt das noch mehr in dem hervor, was er sonst zur Charakteristik des apostolischen Zeitalters beibringt. Sieht Baur überall feste scharf gezogene Parteigrenzen, so verschwimmen für Dietlein alle festen Linien im Bilde der ältesten Kirche, ja die Grenzen der Kirche selbst und wir bekommen ein Gewirr, in dem sich Niemand zurecht findet***).

*) Das Urchristenthum. Eine Besetzung der von der Schule des Dr. v. Baur in Tübingen über das apostolische Zeitalter aufgestellten Vermuthungen von W. D. Dietlein. Halle 1845.

***) A. a. O. S. 151. Vgl. S. 137.

***)) Zur Charakteristik diene, daß S. 130 selbst die Johannesjünger zur christlichen Kirche gerechnet werden. Mit dem Zerfließen des Begriffs der Kirche stimmt es gut zusammen, daß S. 131 von dem Apostel Paulus behauptet wird; „daß er jedes gemeinsame Mahl als solches für eine Genießung des Verklärten in irdischem Stoff ansieht“.

Ungleich bedeutender ist die Schrift Lechler's, die zuerst als Beantwortung einer 1848 von der Teyler'schen theologischen Gesellschaft gestellten Preisaufgabe, dann 1857 in zweiter Auflage erschienen ist *). Sie hat namentlich in dieser zweiten Auflage die Tübinger Schule in ihrer völligen Ausgestaltung vor sich und geht ihr mit großer unermüdlicher Sorgfalt in alle Fragen nach. Dabei werden dann allerdings viele Irrthümer berichtigt, viele Fehler aufgedeckt, dabei auch vieles Einzelne für einen positiven Aufbau der Geschichte Bedeutsame zu Tage gefördert, allein die apologetisch-polemische Haltung der Schrift brachte es mit sich, daß sie, nicht ohne dabei selbst in entgegengesetzte Einseitigkeiten zu verfallen, zu einem selbstständigen Aufriß der Geschichte nicht kommt, indem all' ihre Linien durch die des zu bekämpfenden Gegners bedingt sind **).

Gehen wir nun zu den selbstständigen Darstellungen über, so mag ein Werk die Reihe eröffnen, das, obwohl mehr populärer als wissenschaftlicher Art, doch wohl eine Erwähnung verdient, wir meinen die Geschichte der apostolischen Kirche von Trautmann ***). Es ist von orthodox-lutherischem Standpunkte geschrieben, jedoch nicht ohne der neueren Geschichtsforschung große, leider nicht consequent festgehaltene und durchgeführte Concessionen zu machen. Mit Begeisterung und Frische, mit lebhaften und glänzenden Farben entwirft Trautmann das „Gemälde der christlichen Kirche zur Zeit der Apostel“. Die hohe Bedeutung, welche für ihn diese erste Periode hat, zeigt sich namentlich darin, daß sie vorwiegend den Charakter des Typischen erhält. Ja das Typische schlägt in einem Maße vor, daß dahinter die Entwicklung zurücktritt. Statt als Repräsentanten verschiedener Entwicklungsstufen erscheinen die Gestalten der apostolischen Kirche nur

*) Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit in Lehre und Leben dargestellt von Gott hard Victor Lechler. Stuttgart 1857.

**) Vgl. des Verfassers ausführlichere Besprechung der Schrift Lechler's in den Göt. Gel. Anz. 1857. St. 132. S. 1313 ff.

***) Die apostolische Kirche oder Gemälde der christlichen Kirche zur Zeit der Apostel. Ein historischer Versuch von J. B. Trautmann, Dr., evang. luth. Pastor zu Waldenburg in Schlesien. Leipzig 1848.

als nebeneinander stehende, einander ergänzende Typen *); und so sehr darin ein berechtigtes, von der bisherigen Geschichtsschreibung zu sehr vernachlässigtes Element liegt, das wir deshalb bald im Uebermaß sich werden geltend machen sehen (namentlich bei P. Lange), so zeigt sich doch schon hierin, daß Trautmann die apostolische Zeit aus der Entwicklung der Kirche fern hält, sie in diese hineinzuziehen nicht vermag.

Zwar ist er sich bestimmt genug bewußt, kein vollendetes Ideal zeichnen zu dürfen. Namentlich im Judenthenthum sieht er schon Verderben. „Die Wärme und Kraft der Liebe, die sich auf ihrem Höhenpunkte gezeigt hatte, ist bald geschwächt worden, indem durch das auch wohl an Kopfszahl wichtiger werdende Eindringen des pharisäischen Elements eine Erkältung eintrat“ (S. 72). Ja das Verderben reicht sogar nicht bloß bis an den Jakobus, den der Verfasser einmal „eine Ruine“ nennt (S. 290), sondern an den Paulus hinan. Ganz eigenthümlich ist die Auffassung der Gefangennehmung des Apostels in Jerusalem (S. 199). Der falsche Eifergeist, der schon üble Früchte getragen, war übermächtig geworden. Jakobus scheint ihm doch zu viel nachgegeben und ihn zu sehr respectirt zu haben. Leider gibt er auch jetzt zu viel nach; er und die Ältesten fühlen sich nicht mehr stark genug, der übermächtig gewordenen Partei mit Entschiedenheit entgegenzutreten. Paulus „von dem Vorstande der Gemeinde verlassen und preisgegeben gibt auch nach“. „Es war eine Inconsequenz, ein Widerspruch gegen seine sonstige Denk- und Handlungsweise, daß er sich zu einer Ceremonie bewegen ließ, die in diesem Falle doch eine Heuchelei war.“ Deshalb schlägt sie ihm zu solchem Uebel um. In der That solche Züge stehen etwas disparat zwischen der sonstigen Auffassungsweise des Verfassers und stimmen nicht zu dem idealen typischen Charakter, den er der apostolischen Zeit vindicirt; und es wird Niemanden Wunder nehmen, diese Inconsequenzen da, wo Trautmann sich über den

*) Charakteristisch ist es z. B., daß bei Trautmann Paulus nach Johannes dargestellt wird, was wohl möglich ist, wenn es nur darauf ankommt, die Typen neben einander zu ordnen, durchaus unmöglich, sobald auf die Entwicklung Gewicht gelegt wird.

Charakter des apostolischen Zeitalters direct äußert, noch bestimmter hervortreten zu sehen. „Es ist die apostolische Kirche“, so äußert er sich darüber, „bei all' ihrem Reichthum, bei all' ihrer Größe und Herrlichkeit doch noch nicht die vollendete zu nennen und ihr Zustand und Charakter nicht ein solcher, der der Kirche immer bleiben müßte oder auch nur könnte.“ Trautmann sucht dann wieder beide Seiten im Charakter der Kirche darin zusammenzufassen, daß er sie als „Kind“ und als „Braut“ *) darstellt. Ist es jedenfalls mißlich, hier Bilder zu gebrauchen, so kann nicht unerwartet seyn, wenn Trautmann beim Auflösen der Bilder, dem er sich nicht entziehen konnte, in Widersprüche geräth. Ein Kind soll die Kirche seyn, aber (S. 306) wenn der Glaubens- und Lebens-Charakter der Kirche als ein kindlicher bezeichnet wird, so soll dabei die Vorstellung der Schwachheit ganz fern gehalten, und nur an die frischeste Empfänglichkeit für die höheren Lebenskräfte gedacht werden. Es soll eine allmähliche Entwicklung stattfinden, aber (S. 303) „es muß die Vorstellung des Niedern, Dürftigen, Verächtlichen, eines Zustandes, den man möglichst bald los zu werden wünschen muß, ganz fern gehalten werden, denn wiewohl der Stand der natürlichen Kindheit nicht bleiben kann, so soll im Gegentheil der Mensch in Christo allezeit wie in geistlicher Armuth, so in geistlich kindlichem Zustande bleiben, woraus hervorgeht, daß beides der völligen christlichen Durchbildung nicht widerspricht, beides sich sehr wohl mit ihr verträgt, ja daß jener vielmehr in seiner unendlichen Elasticität fähig ist, die ganze Fülle Christi in sich aufzunehmen.“ Da sind wir nun aber bei dem offensten Widerspruche mit der oben angeführten Stelle angelangt. Dort ist der Zustand der Kirche im apostolischen Zeitalter ein solcher, der nicht bleiben soll, ja nicht einmal kann, hier einer, der bleiben muß! So rächen sich die Bilder, die nur Schwierigkeiten verdecken und eine Scheinlösung herbeiführen, die sofort in Nichts zerfällt, sobald man ihr näher tritt.

Es nimmt Wunder, daß die frische lebendige Darstellung Trautmann's nicht mehr Anklang gefunden hat, aber bei aller

*) Vgl. „die Kirche im Brautschmuck“ S. 306.

Anerkennung dieser Vorzüge wird das Urtheil nicht zurückgehalten werden dürfen, daß sie nur den Nachweis liefert, daß einzelne Concessionen an die neuere Geschichtsanschauung, ein Versehen der alt=orthodoxen mit einzelnen Elementen neuerer Anschauung zu keinem Ziele führt.

Weit entschiedener als Trautmann tritt Schaff mit der Prä-tension der Kirchlichkeit hervor, dessen Werk von Amerika zu uns herübergekommen, auch nicht rein deutschen, sondern deutsch=amerikanischen Charakter trägt. Es fußt auf deutscher Wissenschaft, hat aber sonst viel amerikanische Züge, wohin wir nicht bloß den Umstand rechnen, daß dem englisch=amerikanischen kirchlichen Leben besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird, daß das Sectenwesen, namentlich der Methodismus sehr in den Vordergrund tritt, daß Amerika als „der zukunfts Schwangere Schauplatz des Reiches Gottes“ gilt (S. 37), sondern auch die überall oft gewaltsam herbeigezogene Polemik gegen den Rationalismus und die ganze Art der Behandlung, die mit ihrer rhetorischen bilderreichen Sprache gar nicht deutsch ist**). Schaff fußt auf Neander und gibt sich als dessen Schüler, aber Neander soll verkirchlicht werden, das ist seines Werkes Aufgabe und Programm. Bei Neander ist die Subjectivität überwiegend, das Princip der Auctorität wird verkannt, das soll wieder gut gemacht werden; Neander faßt Kirchlichkeit und Christlichkeit als Gegensätze, das will Schaff ausgleichen. Neben Kirchlichkeit ist das zweite Schlagwort „Entwicklung“. Die Entwicklung soll dargelegt, die Geschichte der Kirche an der Hand der Gleichnisse vom Sauerteig und vom Senfkorn dargestellt werden†). Endlich durchziehen die Darstellung überall eschatologische Gedanken.

Es sind das alles Factoren, die wir nach unseren früheren Erörterungen als richtige anzuerkennen nicht umhin können, ja

*) Philipp Schaff: Geschichte der christlichen Kirche. Erster Band: Die apostolische Kirche. Mercersburg 1851. 2. Aufl. Leipzig 1854.

**) Der Verf. selbst vindicirt seinem Werke den „amerikanischen“ oder „anglogermanischen Standpunkt“ Vorrede S. VIII.

***). Vgl. die Charakteristik Neanders S. 70 ff.

†) Vgl. Vorrede S. VII.

deren Auftreten wir als einen Fortschritt begrüßen müssen. Nur kommt es freilich darauf an, wie sie geltend gemacht und durchgeführt sind. Da bisher nur die apostolische Zeit von Schaff behandelt ist, möchte ein nach allen Seiten hin sicheres Urtheil zwar noch nicht möglich seyn, doch bietet der vorliegende Band namentlich in seinem einleitenden Theile auch manche Handhabe zu einem solchen, und da können wir nicht verhehlen, daß uns zunächst die Kirchlichkeit starke Zweifel erweckt. Solche steigen schon auf, wenn wir z. B. hören (S. 495), daß die Taufe von Kindern ungläubiger, wenn auch nominell christlicher Eltern eigentlich eine Profanation der heil. Handlung ist. Das ist eine Subjectivität, welche hinter der dem Verfasser so anstößigen Subjectivität Neander's schwerlich zurückbleiben möchte. Protestantismus und Katholicismus sind Schaff nur zwei gleichberechtigte Formen, „der heutige Protestantismus ebenso einseitig, krankhaft und reformationsbedürftig, wie der Katholicismus des 16. Jahrhunderts“. Von da müssen dann zugleich auch Zweifel an einer wirklichen Entwicklung aufsteigen. Und in der That, wenn man aus den Bildern, in denen Schaff zu sprechen liebt, die Gedanken herauschält, so wird sich nicht verkennen lassen, daß an die Stelle der Entwicklung eine bloß äußerliche Entfaltung tritt. Daher wird auf die äußere Ausdehnung der Kirche so großes Gewicht gelegt (S. 9). Das schlägt immer wieder durch. So in der „allgemeinen Charakteristik der drei Zeitalter der Kirchengeschichte“ (§. 18. S. 33), bei der es keineswegs genügt, wenn die innere Entwicklung nach den abstracten Kategorien subjectiv und objectiv später nachgeholt wird. So in der Uebersicht und Eintheilung der Geschichte der Kirche des Alterthums (§. 25. S. 81), wo die Eintheilung „apostolische Kirche, verfolgte Kirche, Griechisch-Römische Reichskirche“ schon den äußerlichen Gesichtspunkt andeutet. Von der tieferen Entwicklung, von dem ungeheuren Umschwung, der in der Kirche beim Uebergange aus dem apostolischen in's nachapostolische Zeitalter vorgeht, erfährt man nicht das Geringste, muß im Gegentheil auf den Gedanken kommen, als sey in dieser ganzen ersten Periode Alles vollkommen gewesen und geblieben*).

*) Man vergleiche die Schilderung S. 36.

Die eschatologischen Gedanken des Verfassers endlich sind nicht klar, nicht auf eine Einheit der Anschauung zurückzuführen. Während es S. 5. S. 10 scheint, als werde das Ende ein völliges Auseinandergehen der entgegengesetzten christlichen und antichristlichen Elemente seyn, und erst im Endgerichte eine Besiegung der letzteren eintreten, so wird uns dagegen S. 41 eine noch herrlichere Reformation in Aussicht gestellt, mit der ein neues Zeitalter anhebt, „wo auch alle Gebiete der Welt in freier Weise zum Bunde mit der Kirche zurückkehren, wo Wissenschaft und Kunst den Namen Gottes verherrlichen und alle Nationen und Herrschaften nach dem Worte der Weissagung dem heil. Volk des Höchsten zufallen werden.“ Von so schwankenden*) Aussichten auf das Ende ist die Entwicklung nicht zu verstehen, und der Einfluß einer solchen unsichern Eschatologie kann nur der seyn, auch das Urtheil über den Anfang unsicher zu machen.

Das läßt sich denn auch leicht darthun. Die Charakteristik des apostolischen Zeitalters, welche Schaff gibt, bewegt sich immer darin, daß erst sehr ideale Züge hingestellt und diese dann sofort wieder durch allerlei Restrictionen beschränkt werden, wobei es dem Leser überlassen bleibt, beides zu einem Ganzen zu vereinigen. So heißt es S. 127: „die zweite, wichtigere Eigenthümlichkeit ist die Erhabenheit der apostolischen Periode über alle folgenden durch die ungetrübte Reinheit und Frische der Lehre und des Lebens und durch das schöpferische Walten von außerordentlichen, harmonisch in und für einander wirkenden Geistesgaben für alle Bedürfnisse und Verhältnisse der jungen Kirche“; es ist das „Zeitalter der Wunder“; an seiner Spitze stehen infallible Träger der göttlichen Offenbarung; es ist typisch und prophetisch für die ganze Kirchengeschichte. Dann kommen Restrictionen. Man dürfe dabei nicht vergessen, daß ein großer Unterschied stattfindet zwischen

*) Wie schwankend z. B. auf S. 42: „Wie Gesetz und Weissagung unmittelbar vor der Erscheinung Christi in der Person Johannis des Täufers vereinigt erschienen, so möchte vielleicht eine Vereinigung oder doch Annäherung der zwei größten Principien der Kirchengeschichte der zweiten Wiederkunft Christi und der Vollendung seines Reichs vorausgehen.“ Ein solches „möchte vielleicht“, das dann noch mit einem „oder doch“ restringirt wird, ist eine werthlose Vermuthung.

der Fülle des christlichen Lebens in den Aposteln selbst und zwischen der Ausprägung desselben in dem actualen Zustande der christlichen Gemeinden. „Die Idee war noch bei weitem nicht vollkommen verwirklicht und im engern Sinne historisch geworden. Sie stand noch als etwas Supranaturales über der damaligen Zeit und Christenheit erhaben. Das apostolische Gemeindeleben litt noch an allerlei Gebrechen. Insofern kann man sagen, daß die nachfolgenden Jahrhunderte ein Fortschritt sind, nicht über die Apostel selbst, noch weniger natürlich über Christum, wohl aber über die Auffassung und Aneignung des Geistes Christi und der Lehre seiner Jünger in den apostolischen Gemeinden.“ Abgesehen davon, daß Schaff dann doch im Leben der Apostel Gebrechen sieht (der Conflict in Antiochien), was doch für die infalliblen Träger der Offenbarung nicht ungefährlich ist, so ist nicht abzusehen, wie er von hier aus einen Uebergang zum nachapostolischen Zeitalter gewinnen will. Ein solcher ist nur durch einen Fall, nicht durch einen Fortschritt der Entwicklung möglich. Selbst in der apostolischen Zeit fehlt es an einer Entwicklung sowohl im Leben der Kirche *) als in der Lehre, welche letztere überhaupt etwas zu kurz kommt, indem Schaff hier im Wesentlichen nur seinen Lehrer Schmid wiedergibt.

Schaff hat Neander ergänzen und emendiren wollen durch Einfügung neuer Factoren, namentlich der kirchlichen und eschatologischen, allein er ist nicht weiter als, wir möchten sagen, zu einer Addition derselben gekommen. Das genügt in keiner Weise. Die Kirchlichkeit läßt sich nicht wie ein Zierrath von außen hinzufügen. Mit einer bloßen Emendation Neander's in einzelnen Punkten ist der Aufgabe nicht genug gethan, es muß tiefer gegraben und ein Neues gebaut werden **).

*) Wie ungenügend weiß Schaff z. B. die Geschichte der Bekehrung des Cornelius zu würdigen. S. 158: „Von nun an, nachdem Gott selbst so deutlich die Scheidewand zwischen Juden und Heiden aufgehoben und seine Gnade an letzteren verherrlicht hatte, war der beschränkte Judaismus, der die Bekehrung zur Bedingung der Seligkeit machte, eine förmliche Irrlehre.“

**) Seltsam ist auch Schaff's Stellung zur Kritik. Ueber den zweiten Brief Petri sagt er S. 298: „daß aber die göttliche Vorlesung, welche so augenscheinlich über der Abfassung und Sammlung der apostolischen Schriften

Auch an solchen Versuchen mangelt es nicht. Vor Allen ist hier Thiersch zu nennen, dessen Werk *) unstreitig als die eigenthümlichste Erscheinung neben der Tübinger Schule dasteht. Der Eindruck, den das Werk macht, ist freilich von Anfang an ein getheilter. Fühlt man sich wohlthuend davon berührt (namentlich wenn man von der Lectüre der Tübinger Schule herkommt), wieder von kirchlichem Leben, von den höchsten Aufgaben des Lebens zu hören und nicht mehr bloß von Parteitendenzen und Parteitreiben, nicht mehr von Menschen umgeben zu seyn, die eher einem Haufen streitender Sophisten gleichen als Aposteln, so fühlt man doch zugleich, wie fremdartig, phantastisch das ganze Bild uns anschaut, das Thiersch aufrollt. Es ist in der That zum Verwundern, welch' verschiedenartige Elemente sich hier zusammenfinden. Eine scharfe Kritik, die oft von der Tübinger Schule gelernt hat, neben einer Leichtgläubigkeit gegenüber der Tradition, die seit mehr als einem Jahrhundert aus der Kirchengeschichte verschwundene Sagen wieder hervor sucht; eine ruhige besonnene Entfaltung der einzelnen Entwicklungsmomente neben einem Hypothesenbau, der leichter und lustiger kaum zu finden seyn möchte; klare Nüchternheit neben phantastischer Wundersucht.

Thiersch hätte bereits in seinen Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus die Grundlinien seiner kirchengeschichtlichen Anschauung gezogen. Dabei hatte er den Unterschied zwischen der apostolischen und altkatholischen

gewacht hat, das Einschleichen des Products eines Fälschers in die heiligen Urkunden des Christenthums sollte gestattet haben, das mögen diejenigen glauben, welchen ihre sog. Wissenschaft über dem Glauben steht; wir bekennen offen uns dazu ohne abweisende zwingende Gründe nicht verstehen zu können und halten daher den fraglichen Brief für eine apostolische Schrift." Damit wird zuerst der Glaube über die Wissenschaft gestellt, aber sofort die Aussicht eröffnet, falls die Wissenschaft nur „zwingende Gründe“ beibringt, soll sie umgekehrt über den Glauben gestellt werden. Wir fürchten, auch Wissenschaft und Glaube wird nur addirt, wobei es freilich gleichgültig ist, welcher Factor oben steht.

*) Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der neuteamentlichen Schriften von Heinrich W. J. Thiersch, Frankfurt a/M. und Erlangen 1852.

Zeit so tief, wie außer ihm wenige zu würdigen gewußt, denselben aber auch in einem Maße überspannt, daß der Uebergang aus der einen in die andere Periode nur durch einen Fall möglich war. Zwar hat Thiersch es entschieden abgelehnt, daß er einen „zweiten Sündenfall“ als Grenze des apostolischen Zeitalters ansehe, und darin hat er gewiß Recht, indem mit diesem Ausdruck seine Ansicht nur sehr schief bezeichnet seyn würde, allein eben so gewiß ist es, daß der Uebergang von beiden Zeitaltern durch einen „Abfall“ gebildet wird. So weit gehen die apostolische und nachapostolische Zeit aus einander, daß sie ihrem innersten Charakter nach völlig verschieden sind. Der Charakter jener ist übernatürlich, während der der folgenden Zeit ins Natürliche umgesetzt ist, und erst die letzte Zeit wieder einen übernatürlichen Charakter tragen wird*). So schließt sich die letzte Zeit wieder unmittelbar an die apostolische, die dazwischen liegende Periode ist eine Zeit des Stillstandes, eine Periode, „in welcher Christus seine Gewalt, die ihm über alle Dinge gegeben ist, in so verborgener zurückhaltender Weise ausübt, daß man in gewisser Weise von der Christenheit sagen kann, was die Schrift von den heidnischen Völkern der Vorzeit sagt, Gott habe sie in den Zeiten der Unwissenheit ihre eigenen Wege gehen lassen**).“ Fragen wir aber, woher jener Stillstand? so gibt Thiersch eigentlich eine doppelte Antwort. Einmal die: Es ist Schuld der Menschen. „Alle Entartung in der Kirche Christi beruht auf menschlicher Schuld; jeder Schritt, mit dem sie von ihrem heiligen Urbilde sich entfernt hat, ist ein von Menschen verschuldeter***).“ Sodann die andere: der Stillstand ist „eine That göttlicher Langmuth, da die Kirche noch nicht reif war, die volle Entfaltung der Geistesgaben zu ertragen†)“. Beide Motive hat Thiersch aber nicht zu einen vermocht. Eins soll das andere stützen und ergänzen, sieht man aber genauer zu, so hebt eins das andere auf.

Denselben Grundgedanken begegnen wir nun in der Geschichte der Kirche im apostolischen Zeitalter. Auch

*) Vgl. Vorlesungen u. s. w. I, 142.

**) Vorlesungen u. s. w. I, 166.

***) Vorlesungen u. s. w. I, 139.

†) Vorlesungen u. s. w. I, 165.

hier finden wir die drei Perioden der Kirchengeschichte wieder, die Zeit ihrer ersten raschen Entwicklung, die Zeit des Stillstandes und die freilich nur leise angedeutete (S. 371) Zeit einer Wiederaufnahme des Kirchenbau's in den letzten Tagen. „Die Arbeit des Bau's stand still“ heißt es S. 372, „wie es Hermas im Geiste gesehen hat, damit viele in der Zwischenzeit Raum zur Buße hätten.“ „Treue gegen das Ueberlieferte“, so schildert Thiersch S. 370 diese Zeit des Stillstandes, „Aufbewahrung des Anvertrauten war ihr Lösungswort. Aber mit dem Allen konnte doch nicht mehr bewahrt werden, als die Kirche im Ganzen wirklich lebendig erfaßt und sich angeeignet hatte; zur Vollkommenheit heranreifen konnte sie auf diesem Wege nicht. Was ihr von nun an fehlte, war die Fortdauer jenes geistlichen Wachstums, welches sich in Petrus, Paulus und Johannes dargestellt hatte und unter dem Walten dieser Männer in der Christenheit zu Stande gekommen war.“

Suchen wir zuerst, Alles, was Thiersch von einem Abfall als Ursache dieses Stillstandes sagt, noch bei Seite lassend, die Grenzscheide der Periode des Wachstums und des Stillstandes zu bestimmen, so ist diese durch das Aufhören der apostolischen Thätigkeit markirt. Das spricht Thiersch bestimmt genug aus*),

*) Vgl. S. 370: „Die Vorsteher der Kirche fühlten sich verwaist, als nun auch Philippus, Andreas, Johannes aus ihrer Mitte geschieden waren“. Man lese überhaupt nur den Schluß des ganzen Werkes und was dort über das Scheiden des Johannes gesagt ist. Noch stärker spricht es der Verfasser mit Bezug auf einen Theil der Kirche, den judenchristlichen aus. S. 317: „So lange die Kirche unter apostolischer Leitung stand, wurde die Einheit ihrer beiden Theile (des judenchristlichen und heidenchristlichen) ungeachtet der Verschiedenheit des Ritus erhalten. Aber sobald ein Menschenalter nach dem Tode des Johannes die unmittelbare Nachwirkung der apostolischen Leitung der Kirche erlosch, litt auch die Einheit Schaden. Es trat Ungewißheit darüber ein, was nun nach dem zweiten Gericht über das Judenthum, der völligen Zerstörung Jerusalems i. J. 136 für die Gläubigen aus Israel zu thun sey. Es war keine Einigkeit darüber zu erzielen, denn es fehlte das rechte Licht und die höchste Entscheidung, wodurch die Kirche in zweifelhaften Lagen geleitet werden sollte.“ Vgl. dazu S. 318: „die hebräischen Gemeinden giengen nach dem Erlöschen der apostolischen Autorität auch des rechten Schutzes gegen die Häresie, welcher in dem Walten der Apostel gelegen war, verlustig.“

wie er wenigstens auch andeutet, daß der Anfangspunkt der letzten Zeit das Aufkommen eines neuen Apostolats seyn wird. Das Erlöschen der apostolischen Auctorität ist der Anfang des Stillstandes, die Zeit des Stillstandes eine Zeit ohne apostolische Auctorität. Genauer könnten wir mithin die drei Perioden auch so bezeichnen: 1) die Kirche unter apostolischer Leitung, 2) die Kirche ohne Apostel, 3) die Kirche unter einem neuen Apostolat.

So sehr bildet das Amt den Mittelpunkt der Kirche, daß die Geschichte des Amtes die Geschichte der Kirche ist. Es hängt das auf's Genäueste mit dem Begriffe der Kirche bei Thiersch zusammen. Die Kirche ist ihm eine Anstalt, „eine Heilsanstalt für die Verlorenen“ (S. 59), eine „göttlich belebte, göttlich geordnete Anstalt“ (S. 163). Und was diese Anstalt, diesen Organismus zusammenhält, das ist allerdings in erster Reihe Christus, dann aber nicht etwa Wort und Sakrament, sondern „Apostel und Propheten“, nicht Verstorbene, nicht Bücher, sondern lebendige und in Wirksamkeit stehende Menschen. „Nächst ihnen hat Christus der Kirche zu ihrem Aufbau Evangelisten und Hirten und Lehrer gegeben, sie alle bestimmend zum Werke des Amtes, d. h. zur Ausübung des in seiner Wurzel einheitlichen, in seinen Functionen aber getheilten Amtes, damit durch ihr Zusammenwirken die Vollendung der Kirche zu Stande komme“ (S. 162).

Da wird es denn nicht mehr Wunder nehmen, wenn die Geschichte des Amtes die Geschichte der Kirche ist, denn das Amt ist die wesentlichste Function, durch welche die Kirche fortschreitet und sich vollendet. Das Amt, die Lehrkirche, die deshalb auch von Anfang an schon tief von der Gemeinde, den bloßen Auditores geschieden erscheint*), ist die Kirche. Um das Amt dreht sich denn auch Alles. Die Anordnungen, welche die Apostel in ihren „Diöcesen“ (S. 165. 181) treffen, die „Jurisdiction“, welche sie ausüben (S. 166), die „Cultusordnungen“, welche sie erlassen (S. 166) — das ist die Hauptsache. Selbst Reservat-

*) So tief, daß z. B. nach S. 181 das Evangelium Matthäi schon eine Zeitlang vorher der Lehrkirche, dem Amte übergeben war, ehe es der Gemeinde anvertraut wurde.

rechte gibt es schon zur Apostel-Zeit, Ordination und Confirmation sind reservirte Handlungen, selbst die Metropolitanverfassung hat sich schon ausgebildet. Eine ganze Neutestamentliche Hierarchie steht fertig vor uns.

Wo der Anstaltsbegriff so betont wird, kann es dann weiter auch nicht auffallen, wenn die Neutestamentliche Heilsanstalt mit der Alttestamentlichen auf's Engste verbunden wird. Ja so eng verbindet Thiersch beide, daß jeder wesentliche Unterschied zwischen dem N. T. und dem A. T. zu verschwinden droht. „Die ganze Wahrheit lag, wenn auch verhüllt, schon im A. T. (S. 44).“ Deshalb muß die Alttestamentliche Anstalt erst zurücktreten, ehe die Neutestamentliche sich entwickelt. „Neben dem Mosaischen Priesterthum, so lange es noch in Kraft stand, sollte sich ein christliches Priesterthum noch nicht aufthun. Erst mußte jenes erlöschen, damit dieses sich entwickeln und im rechten Sinne aufgefaßt werden könnte“ (S. 289). Ähnlich ist es mit dem Neutestamentlichen Opfer. In den ersten Anordnungen der Apostel war die volle Entfaltung des christlichen Cultus noch nicht enthalten. Dann erst sollte diese Wahrheit völlig verwirklicht werden, als das Mosaische Opfer durch eine göttliche That völlig aufgehoben und das neue himmlische Priesterthum Christi für die Kirche durch apostolische Aufschlüsse, wie die im Briefe an die Hebräer und in der Apokalypsis, geoffenbart war (S. 308).

Am und Tradition hängen auf's Engste zusammen. Es ist nur die Rehrseite der Annahme einer apostolischen Stiftung des bischöflichen Amtes, wenn Thiersch auch an dem apostolischen Ursprunge des apostolischen Symbolums festhält (S. 302). Thiersch ist überhaupt dem Banne der Tradition verfallen und hat darüber in vielen Fällen seinen historischen Blick eingebüßt. Es ist in der That wunderbar, welche längst verschollene Sagen bei ihm wieder als Geschichte auftauchen. Nicht nur wird die Sage von dem Angeber des Jacobus (S. 95), der ganze Sagenkreis, der den Jacobus umgibt, bis auf den Thronis hin (S. 111), mit besonderer Vorliebe aufgenommen, das Delmartyrerthum des Johannes, wie der Aufenthalt des Petrus in Rom unter Claudius, ja selbst der Verkehr Christi mit Abgarus wird wenigstens vermuthungsweise zugelassen (S. 106). Freilich ist es mit dieser Achtung vor der

Tradition gar kein rechter Ernst. Ganz willkürlich werden andere, eben so gut bezeugte Traditionen verworfen (so die Autorschaft des Barnabas für den nach ihm benannten Brief S. 335), und es ist von Irrthümern der Tradition die Rede (S. 232). Auch werden Traditionen willkürlich gedeutet, wie z. B. die Erzählung vom *πέταλον* des Johannes, welche symbolisch gefaßt wird (S. 255), oder noch willkürlicher aus zwei ganz abweichenden Uebersetzungen eine dritte ganz neue zusammengeschweift, wie z. B. die Angaben über die Nicolaiten (S. 252) oder noch auffallender die über Hermas (S. 352). Solch' einer Hochachtung der Tradition geht dann eine Geringschätzung der geschriebenen Quelle zur Seite. Sonst so besonnen und ernst geräth Thiersch über die Quellenangaben hinaus auf das Gebiet der Hypothesen und baut diese leicht und flüchtig auf, wo nur seine Gesamtanschauung damit stimmt. Man muß billig erstaunen, was Thiersch Alles weiß, wovon die Quellen Nichts wissen. So z. B. daß Paulus durch Silas prophetische Aufschlüsse bekam (S. 136), daß die Verstorbenen in Thessalonich Märtyrer waren (S. 138), daß die Gefangenschaft des Paulus ihren Grund in dem Mangel an Dankbarkeit bei den heidenchristlichen Gemeinden hatte (S. 176). Mit solchen und ähnlichen Zügen wird die Geschichte ausgemalt*), und erhält auf diese Weise unter Thiersch's Händen den phantastischen Anstrich, der sich dem Leser sofort aufdrängt. Fremd und unheimlich steht das Bild der apostolischen Zeit vor uns, wir fühlen uns damit in keinem lebendigen Zusammenhang; wir vermögen nicht unser christliches Leben als eine Fortsetzung von jenem, jenes als die Anfänge unsers eignen Lebens umfassend, zu erkennen.

Das ist der Hauptpunkt, wir stehen in der That mit der apostolischen Zeit in keinem Zusammenhange. So hoch ist dasselbe hinaufgeschraubt, daß ein Zusammenhang nur noch mit der letzten Zeit, nicht mit der zwischen inne liegenden, und unserer möglich ist. Der Charakter der apostolischen Zeit als einer übernatürlichen und unserer als einer natürlichen ist grundverschieden, deshalb beide zusammenhangslos; erst die letzte Zeit, die wieder

*) Vgl. S. 184 die Geschichte der Verfolgung in Jerusalem, S. 281 die Geschichte der Entstehung des Episcopats.

einen übernatürlichen Charakter trägt, schließt sich an die erste an.

Doch diese Ansicht hat wieder ihren tieferen Grund (und damit kommen wir unserer Ansicht nach an den Grundfehler der Geschichtsanschauung Thiersch's) in der Ansicht, daß die Entwicklung der Kirche eigentlich eine sündlose hätte seyn sollen und können, und erst durch einen Abfall zu einer mit Sünde befleckten und durchzogenen geworden sey. In der Geschichte der Kirche, so denkt Thiersch, sollte sich die Geschichte Christi wiederholen und wie diese eine sündlose ist, so sollte es auch jene seyn. „Solcher Gestalt sollte ihre Geschichte seyn und konnte sie seyn. War sie es nicht, so fällt die Schuld nicht auf ihren Stifter, nicht auf den Geist, der in ihr wohnt, nicht auf Gott, sondern auf die Menschen. Umsonst ist der Versuch, den Menschen zu entschuldigen und zu sagen: Irrthum und Sünde waren unvermeidliche Entwicklungsmomente. Diese Apologie des Menschen ist Anklage, Verläumdung, Lästerung gegen Gott. War die Kirche nicht hinlänglich ausgerüstet, um in der Wahrheit und Heiligkeit bestehen zu können, so fällt der Vorwurf ihrer Unwahrheit und Unheiligkeit auf Christum zurück. Sagt man: im Leben der Kirche, weil es ein menschliches ist, ist Sünde nothwendig, so spricht man damit entweder die Irrlehre aus, daß Christi Leben kein menschliches oder die Lästerung, daß er nicht ohne Sünde war (S. 60).“

So stark und fast einem Anathem etwas ähnlich die Worte lauten, wir müssen es auf uns nehmen und den gotteslästerlichen Satz aussprechen: die Entwicklung der Kirche konnte keine sündlose, mußte eine mit Sünde befleckte und durchzogene, eine von der Sünde mit bestimmte seyn. So wenig das Leben des einzelnen Menschen nach seiner Wiedergeburt ein sündloses seyn kann, denn die Sünde wird nicht magisch vernichtet, sondern bleibt in ihren Resten, und wenn auch aus dem Mittelpunkt des Lebens verdrängt, greift sie doch immer wieder trübend und die Entwicklung falsch bestimmend ein — eben so wenig konnte die Entwicklung der Kirche eine sündlose seyn. Allerdings müssen wir sagen, Irrthum und Sünde waren unvermeidliche Entwicklungsmomente, als wahrhaft menschliche mußte die Entwicklung der

Kirche eine von der Sünde mitbestimmte seyn, nicht weil die Sünde zur Menschheit an sich gehört, sondern weil die Menschheit, wie sie heute ist, auch nach der geschehenen Erlösung bis zur Vollendung sündig bleibt. Deshalb ist der Begriff der Entwicklung ein der Thiersch'schen Geschichtsauffassung völlig fremder, so fremd, daß sie selbst das Werk Christi und die Gründung der Kirche nicht einmal als einen wesentlichen Fortschritt zu fassen vermag. Es ist dadurch nichts Neues gekommen, was vorher nicht war, sondern nur enthüllt, was verhüllt schon vorhanden war. Die Geschichtsauffassung ist eine rein doketische, alle vermeintliche Entwicklung ist nur Schein, im Grunde wird Nichts. Von Anfang an ist schon Alles fertig da. Es ist seltsam, wie sich die Extreme berühren. Wie in der Ansicht der Tübinger Schule das Neue des Christenthums, das Epoche machende verloren geht, gerade so hier bei Thiersch auf dem ganz entgegengesetzten Standpunkte; dort weil man nur von einem menschlichen Thun weiß, das nun einmal nichts Neues zu schaffen vermag, hier, weil man nur von einem göttlichen weiß, was nun einmal kein Werden zuläßt.

Wir müssen die Thiersch'sche Geschichtsanschauung arger Inconsequenzen zeihen, wenn sie von einem Abfall redet und in einem solchen das Princip einer Entwicklung gefunden zu haben meint. Alle jene schweren Vorwürfe, welche Thiersch denen macht, die von der Möglichkeit einer sündlosen Entwicklung der Kirche nichts wissen wollen, wir müssen sie entschieden auf ihn zurückwerfen. Worin besteht denn eine solche sündlose Entwicklung, wie sie Thiersch fordert und wie sie doch seiner Ansicht nach im Anfang, ehe der Abfall eintrat, bestanden haben muß? Darin kann sie nicht bestehen, daß jedes Gemeindeglied ohne Sünde seyn sollte. Das würde der Schrift und allen Zeugnissen zuwider seyn, wird auch von Thiersch nicht angenommen, da er ja in Ananias und Sapphira, in den Nicolaiten, die nach ihm von dem Diacon Nicolaus abstammen, Sünde im apostolischen Zeitalter findet. Selbst von den leitenden Persönlichkeiten, von den Trägern des Amtes läßt sich so etwas nicht behaupten. Ist doch Petrus selbst in Sünde gerathen. Nur darin kann die Sündlosigkeit, wie uns Thiersch gerade bei Gelegenheit des

Conflicts in Antiochien auseinandergelegt, bestehen, daß die leitenden Persönlichkeiten, wenn sie in ihrem Berufe handeln, nicht der Gefahr des Irrthums ausgesetzt sind, daß es ihnen dann nicht an Licht und Kraft gebricht (S. 134). Ist dem so, dann fragen wir, weshalb hörte denn diese unfehlbare Leitung auf? Thiersch antwortet, es ist die Schuld der Menschen, es ist ihr „Abfall“. Allein eine solche Antwort kann aus zwei Gründen nicht genügen, einmal deshalb nicht, weil ja jener Abfall nach der oben angeführten Aeußerung erst die Folge des Mangels an unfehlbarer apostolischer Leitung ist; sodann weil jene Unfehlbarkeit ja die Folge eines unmittelbaren göttlichen Eingreifens, etwas Uebernatürliches und keineswegs ein Moment der menschlichen Entwicklung ist. Auf die Frage, weshalb sie aufhört, ist nur die eine Antwort möglich: Gott hat es der Kirche an Aposteln fehlen lassen, er hat das im Entstehen begriffene Heidenapostolat nicht zur Entwicklung kommen lassen, und da diese Antwort nach Thiersch eine gotteslästerliche, unmögliche ist, so bleibt freilich keine andere als die, zu behaupten, die Sündlosigkeit ist gar nicht verloren gegangen, die unfehlbare Entwicklung nie unterbrochen, sie ist noch immer da, zwar nicht in der Gemeinde der Auditores, bei der sie nie gewesen, sondern bei der Lehrkirche, beim Amte. Das ist die unfehlbare Consequenz, die Thiersch einen Augenblick verdecken, der er aber nicht entgehen kann — es ist die Gesichtsauffassung der Römischen Kirche.

Mit Thiersch bei aller Verschiedenheit auf's Engste verwandt zeigen sich Baumgarten und P. Lange.

Baumgarten *) sieht auch wie Thiersch die Zeit vom Schlusse des apostolischen Zeitalters bis zum Beginn der letzten Zeiten als eine Zeit des Stillstandes an. „Von Jerusalem bis Rom“ hat er sein Buch genannt, damit in geistvoller Weise sofort andeutend, wie er den räthselhaften Schluß der Apostelgeschichte als den wirklichen Abschluß einer Periode ansieht. Mit diesem Schlusse haben wir aber nach Baumgarten nicht etwa bloß einen Höhenpunkt in der Entwicklung erreicht, sondern die

*) Die Apostelgeschichte oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom. Ein biblisch-historischer Versuch von M. Baumgarten. 2 Theile. Halle 1852.

Höhe, über welche hinaus es bis heute noch keine höhere Stufe der Entwicklung gibt (II, 2, 518). Die Heidenkirche steht heute noch wesentlich auf demselben Standpunkte der „Nebeneinanderordnung der staatlichen und kirchlichen Sphäre.“ Diese Stufe wird bleiben bis, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen ist, Israel durch das augenscheinliche, unbestreitbare Wohnen des lebendigen Gottes in den heidnischen Volksgemeinschaften auf dem ganzen Erdboden unwiderstehlich angezogen in die Kirche eingeht. „Von diesem Augenblicke an bildet das bekehrte Israel den Mittelpunkt der Kirche Christi, und damit muß auch die Kirche eine volks- und reichsmäßige Gestalt annehmen, sie muß den Standpunkt ihrer bisherigen Innerlichkeit und Verborgenseit mit dem Standpunkte der Aeußerlichkeit und Sichtbarkeit vertauschen“ und dann wird „der König dieses Volkes und das Haupt dieses Reiches nicht länger in den Tiefen des Himmels weilen, er wird sich zeigen als den, welcher alle diese Werke und Wunder durch seine allmächtige Liebe geschaffen und gegründet, als den, welcher ist das A und das D, der Erste und der Letzte.“ (II, 2, 524).

Also auch hier ganz wie bei Thiersch der Gedanke eines Stillstandes der Entwicklung. Die letzte Zeit schließt sich eng an die apostolische Zeit an*), die dazwischen liegende Zeit ist Episode, zwar nicht ganz ohne Segen, das erkennt Baumgarten an (II, 2, 522), aber doch ohne eigentlichen Fortschritt, ohne wesentlichen Austrag für die Gesamtentwicklung. Nur darin weichen allerdings Thiersch und Baumgarten von einander ab, wie sie das eigentlich Epochemachende bestimmen. Dreht sich bei Thiersch Alles um das Amt, und ist bei ihm das Aufhören des Apostelamtes und dessen Wiederkehr das Epochemachende, so dreht sich bei Baumgarten Alles um das Verhältniß der staatlichen und kirchlichen Sphäre, und das Epochemachende ist das Verhältniß Israels zur Kirche, seine Verstockung und Bekehrung**). Nach Baumgarten kann

*) Genau genommen schließt Baumgarten die erste Periode mit der Ankunft Pauli in Rom. Also Johannis Wirksamkeit sollte nicht mehr in die grundlegende Epoche gehören??

**) Die Beziehung auf Israel fehlt bei Thiersch zwar auch nicht ganz, tritt aber sehr zurück.

die Kirche zu ihrer volks- und reichsmäßigen Gestalt nur durch Israel kommen, das ist Israel vorbehalten. Als deshalb Israel das Heil verwirft und sich verstockt, da bleibt für die Kirche, so lange diese Verstockung währt, nur ein Stadium der Innerlichkeit und Verborgtheit möglich, eine Nebeneinanderordnung der staatlichen und kirchlichen Sphäre, erst mit der Bekehrung Israels ist die Möglichkeit einer „Ineinandersetzung“ beider Sphären, die Möglichkeit der Gewinnung einer „volks- und reichsmäßigen Gestalt“ für die Kirche gegeben.

Wir nehmen keinen Anstand, zunächst anzuerkennen, daß Baumgarten einen bisher zu sehr vernachlässigten Punkt hervorgehoben hat, wenn er das Verhältniß des Volks Israel zur Kirche so stark betont. Wenn irgend etwas, so möchte in seinem Werke das einen bleibenden Werth haben, was er über die Bedeutung der Stellung Israels zur Kirche für die Entwicklung derselben darlegt. Allein hier liegt unserer Ansicht nach auch der Hauptmangel des Werks. Die Bedeutung Israels ist weit überschätzt. Israel ist so sehr vor den Heiden bevorzugt, daß um es gerade heraus zu sagen, nach Baumgarten die Heidenchristen eigentlich keine rechten Christen sind, volle gewiß nicht. Ihnen fehlt immer etwas, zur vollen reichsmäßigen Gestalt kann die Kirche, so lange sie eine vorwiegend heidenchristliche ist, es nicht bringen. Christen aber, bei denen eine volle Ausgestaltung der Kirche an sich unmöglich ist, können unmöglich auch volle Christen seyn. Ja streng genommen darf man nach Baumgarten nicht einmal von einer heidenchristlichen Kirche reden, sondern muß sich mit dem bescheidenen Titel „Sammlung der von Ewigkeit erwählten und berufenen Gläubigen und Heiligen unter den Heiden“ (II, 2, 523) begnügen. Das deckt uns denn einen weiteren Mangel Baumgarten's auf, einen falschen Spiritualismus, dem freilich ein starker Materialismus zur Seite geht. Während in der Zeit der Heidenkirche die Kirche ganz spiritualistisch gedacht, ihr jedes in die Sichtbarkeit Treten als eine Verirrung angerechnet wird, während sie diese Zeit über ganz innerlich und verborgen seyn muß, so ist umgekehrt die Kirche der letzten Zeit ganz als ein äußerlich sichtbares, den Staat einschließendes Reich gedacht. So ist natürlich an eine fortlaufende Entwicklung nicht zu denken. Die

erste Periode und die mittlere haben einen völlig verschiedenen Charakter und wieder die mittlere und die letzte, hier alles äußerlich und offenbar, dort innerlich und verborgen; hier hat die Kirche eine volks- und reichsmäßige Gestalt, dort nicht, ja hier gibt es eigentlich eine Kirche, dort nicht. Deshalb bedarf es denn auch nach Baumgarten im Grunde keiner Kirchengeschichte, ja eine solche ist eigentlich unmöglich. Die Apostelgeschichte enthält die Normal-Kirchengeschichte bis zu den letzten Zeiten. Alles, was nach dem Schluß der Apostelgeschichte geschieht, ist ja nur Verirrung, nicht Fortschritt. Einen *τρίτος λόγος* gibt es nicht und kann es nicht geben (II, 2, 519).

Baumgarten meint (I, 26), der Name Apostelgeschichte sey schon „eine nicht unbedeutende Verflachung des hohen Sinnes, in dem Lucas sein Object concipirt“. Nicht die Apostel, Jesus selbst ist das eigentlich handelnde Subject (I, 24) der Geschichte, die also richtiger auch als Geschichte Jesu bezeichnet werden sollte. Es ist also für Baumgarten die ganze Geschichte, welche die Apostelgeschichte umfaßt, durchaus übernatürlicher Art, ein Wunder nicht Geschichte, und das erst ist der tieffste Unterschied zwischen der apostolischen und der folgenden Zeit, jene ist rein göttlichen Charakters, Jesus handelt vom Himmel herunter, diese rein menschlichen, deshalb lauter Verirrung; und erst die letzte Zeit wird sich wieder als eine Zeit übernatürlichen Handelns an die erste anschließen. Baumgarten hat nicht einmal angedeutet, wie er sich den Uebergang zur nachapostolischen Zeit denkt, aber zu welchen kirchengeschichtlichen Anschauungen man von solchen Grundlagen aus kommt, das zeigen genugsam die zerstreuten Bemerkungen über Constantin, so wie die über die Kreuzzüge, welche Baumgarten nur als aus dem zum weltgeschichtlichen Fanatismus gesteigerten Grundirrtum der Heidenkirche, aus der Erbsünde ihres Hochmuthes, als sey sie das vollendete Reich Israel, hervorgegangen, zu würdigen weiß (II, 2, 521). Es ist ja die ganze Zeit der Heidenkirche nur eine Zeit der Verirrung!

P. Lange*) hat einen großen Theil des Stoffes von

*) Die Geschichte der Kirche dargestellt von Dr. P. Lange. Erster Theil. Das apostolische Zeitalter. 2 Bde. Braunschweig 1853. 54.

Baumgarten entlehnt, ihn aber eigenthümlich gestaltet, wie ihm denn seine Aufgabe einen freieren Spielraum gönnte, als dem letzteren, der durch seine mehr exegetische Aufgabe mannigfach gehemmt ist, obwohl seine kühne Exegese manche Schranke niederwirft. Der Grundzug der Geschichte, wie sie uns Lange vorführt, ist das Typische. „So erscheint das apostolische Zeitalter als ein typisches Lebensbild der Kirche aller Zeiten, insbesondere aber als die lebendige Prophetie der Kirche der Vollendung“ — mit diesen Schlußworten des ersten Bandes (I, 373) hat Lange selbst sein Werk charakterisirt. Er hat die Geschichte der apostolischen Zeit als ein „typisches Lebensbild“ geschrieben. Zwar fehlt das Typische auch nicht bei Trautmann, Schaff, Thiersch; bestimmter und reicher schon tritt es bei Baumgarten auf, den Lange auch in dieser Beziehung weiter bildet. Es kann ja das Typische nirgend fehlen, wo man die apostolische Zeit als die grundlegende Epoche faßt, denn alles Grundlegende ist typisch für den Fortgang und in allen Lebensanfängen spiegelt sich typisch die Lebensvollendung. Allein das Typische ist bei Lange so sehr ausgebildet, so bis in's Einzelne verfolgt, so stark überall hervorgehoben, daß es wie bei keinem andern Geschichtsschreiber der apostolischen Zeit zum Grundzug der ganzen Darstellung geworden ist.

Nirgend stärker tritt dieser Zug hervor als in der Charakteristik der Apostel. Sie sind gleichsam das Ideal innerhalb des Ideals. Deshalb begnügt sich Lange auch nicht damit, wie das öfter geschehen, sie im Allgemeinen als die Typen des christlichen Lebens in seinen verschiedenen Entfaltungen, oder die Hauptapostel, wie man (z. B. noch Trautmann) wohl gethan, als Typen der verschiedenen Temperamente anzusehen, sondern jeder einzelne Apostel wird der Träger eines Grundzuges des Geistes Christi in der Kirche. „In dieser Kirche waltet bis zum Ende der petriniſche Geist: das Bekenntniß, die Glaubensstreue (Symbolik), der Johanneiſche Geist: die Erkenntniß oder die ideale Glaubensanschauung (Mystik), der hohe Glaubens- und Zeugenmuth eines Jacobus Zebedäi (Märtyrerthum), der bahnmachende, befehlende, die Welt herbeiholende und durchheilende Missionsſinn eines Andreas, der die ersten Juden und die ersten Griechen

zu Jesu führte (Mission), der freudige Erfahrungsglaube oder Zeichen- und Wunderglaube eines Philippus (Communionssinn, Pflege des Sacraments), die ruhige Lauterkeit, Innerlichkeit und Beschaulichkeit eines Nathanael (einjames geistiges Andachts- und Gebetsleben), der tiefsinnige Schrift- und Geschichtsglaube eines Matthäus (theologische Gelehrsamkeit), der sorgfältig prüfende Forscherinn eines Thomas (Kritik), die vorsichtige, vermittelnde Weisheit und Verwaltungsgabe eines Jacobus Alphäi (Kirchenregiment und Union), das kräftige Zeugniß eines Judas gegen alles antichristliche Wesen in der Gemeinde (kirchliche Disciplin), die ausdauernde Wächter- und Lenkertreue eines Simon (pastorales Walten) und die freudige Tüchtigkeit des kirchlichen Geistes, welcher in der Weise des Matthias jede Lücke, die in der Kirche durch den Abfall und Ausfall untreuer Haushalter entsteht, mit augenblicklicher Bereitwilligkeit zu ersetzen im Stande ist." Welche Reihe von kühnen, durch Nichts begründeten Combinationen hat dazu gehört, das Register aufzustellen, und doch muß Lange, indem er den Matthias, von dem wir nichts Weiteres wissen, zum Lückenbüßer macht, in fast komischer Weise selbst eingestehen, daß unsere Kenntniß nicht ausreicht, den Charakter eines jeden einzelnen Apostels zu bestimmen, geschweige ihm seine Stelle in „den Verzweigungen der Fülle des Geistes Christi für die Gemeinde“ anzuweisen. Man sehe nur einmal das Typen-Register an, wie willkürlich ist da Alles! Willkürlich werden da einzelne Kräfte und Thätigkeiten des geistlichen Lebens herausgenommen, andere (denn mit diesen 12 oder 11 ist doch der Kreis nicht geschlossen) zurückgestellt, willkürlich werden sie auf die einzelnen Apostel vertheilt. Es ist das Ganze eine völlig willkürliche Construction, der sich mit demselben Rechte eine zweite und eine dritte zur Seite stellen ließe. Und so geht es mit dem typischen Lebensbilde, das Lange uns entwirft, überhaupt. Die Geschichte wird ideal construirt und darüber geht die Geschichte zu Grunde. Auch hierin ist Lange der Fortsetzer von Baumgarten, nur daß dieser in seinen Constructionen immer doch noch etwas durch seinen gegebenen Stoff, die Apostelgeschichte, in Schranken gehalten war, während Lange nun frei und kühn, durch Nichts gebunden, combinirt und construirt.

In der That läßt sich diesem Construiren eine große Kühnheit nicht absprechen; da werden die entlegensten Dinge combinirt, da muß die geringste Notiz zum Grundstein für den kühnsten Bau werden. Lange darf den Tübingern ihre Hypothesen wahrlich nicht vorwerfen, kühner und mit geringeren Mitteln erbaut er sein historisches Gebäude. Das Princip, auf dem das ganze Gebäude beruht, ist der Gegensatz, in dessen Auffindung Lange Baumgarten weit übertrifft. Jerusalem und Antiochien, Petrus und Philippus, der harmonische Gegensatz zwischen Paulus und Jacobus, Pella und Ephesus, Simeon und Johannes, Alexandrien und Rom, das ist das Schema der ältesten Kirchengeschichte und wie im Großen, so bewegt sich nun auch im Einzelnen alles in Gegensätzen. Es wird Alles construiert, schematisirt, die ganze Geschichte mit einem Netzwerk von Ueberschriften versehen*), zu denen oft die bisherigen Sprachbildungen nicht ausreichen, sondern neue erfonnen werden müssen. Darüber geht dann die Geschichte unter, und es bedurfte kaum mehr der wunderlichen Zuthaten vom Geniusleben der Apostel, das die Apostel zu Spuckgestalten macht, die gespenstisch an verschiedenen Orten wirken und in der Ferne gegenwärtig sind, um der ganzen Geschichte einen bis zum Unheimlichen phantastischen Anstrich zu geben.

Mit dieser ganzen idealen Construction, mit diesem durch und durch übernatürlichen Charakter der apostolischen Kirche stimmt es

*) Einige Beispiele mögen genügen. Die Geschichte der Zerstreuung Israels faßt Lange in folgendes Schema: Erste Zerstreuung, die assyrische — Gegenbild die Samariter; zweite Zerstreuung die babylonische — Gegenbild die Partei der Sadducäer und die Essener-Colonie am todtten Meere; dritte Zerstreuung, die alexandrinische — Gegenbild die Dekapolis; die Römischen Zerstreuungen — Gegenbild die Idumäer und Herodianer (I, 299 ff.). — Die Geschichte des ersten Zeitraums der apostolischen Kirche („der keimende harmonische Gegensatz der Judenkirche und Heidenkirche“) verläuft in 4 inneren und 5 äußeren Verdunkelungen (II, 48 ff.). — Das Pfingstfest hat außer den allgemeinen Vorbereitungen 5 specielle Vorbereitungen, darunter 4 Entfagungen (II, 9 ff.). — Von den beiden Zeichen, welche die Ausgießung des heiligen Geistes begleiten, ist der Wind Symbol der katholischen, das Feuer Symbol der protestantischen Kirche (II, 19). Ja so kühn sind die Combinationen Lange's, daß er die spanischen Inquisitions-Scheiterhaufen mit den punischen Feuer-göttern in Verbindung bringt (I, 331).

denn auch, wenn wir II, 635 hören: „In gewissem Sinne ist von jetzt an (seit dem Schlusse des apostolischen Zeitalters) die Kirche schon in den Himmel entrückt: die Kirche als rein ideale, als äußerlich infallible, als völlig mit sich selbst übereinstimmende ist seitdem nie wieder erschienen, und wird erst wieder erscheinen; wenn die äußere Kirche als das Laodicea der letzten Zeit dem Gerichte verfallen ist. Alsdann soll jene Jungfrau, welche nach Hegesippus über den Gräbern des Johannes und Simon der Erde entschwand, als die geschmückte Braut Christi aus ihrer Verborgenheit wieder hervortreten.“ Also auch hier wieder die Idee eines Stillstandes, der Gedanke, daß erst die letzte Zeit wieder an die erste sich anschließt, nur daß der Gedanke dem ganzen Charakter des Werks entsprechend spiritualistischer und phantastischer ausgedrückt ist, als bei Thiersch *).

Diesen Satz dürfen wir mithin als das eigentlich Charakteristische der ganzen Gruppe ansehen. Er ist leise schon bei Schaff angedeutet und kehrt in verschiedenen Wendungen und Fassungen bei Thiersch, Baumgarten und Lange wieder. Wir können deshalb nicht umhin, ihn noch etwas genauer zu betrachten.

Gleich auf den ersten Blick erkennt man, daß wir uns hier auf dem der Tübinger Schule direct entgegengesetzten Standpunkte befinden. Charakteristisch ist es schon, daß die sämtlichen Vertreter dieser Ansicht bisher wenigstens nur die apostolische Zeit behandelt haben, während die Tübinger Schule mit eben so einseitiger Vorliebe die nachapostolische Zeit bearbeitet und die apostolische zurückgestellt hat. Für die Tübinger Schule verschwindet der Unterschied zwischen der apostolischen und nachapostolischen Zeit, diese verliert ihre besondere Dignität, sie ist eine Epoche wie alle und hat nur als Anfangsepoche noch ihren besondern Werth; für Thiersch, Baumgarten und Lange ist der Unterschied zwischen der apostolischen und nachapostolischen Zeit so groß, daß

*) Gegen den Gedanken einer Wiederaufrichtung des apostolischen Amtes polemisiert Lange entschieden (II, 634), die Apostel sind der Kirche nicht entschwunden, ohne in ihr zu einer geistigen Auferstehung zu kommen, das apostolische Amt lebt in der Kirche. Wie das Alles freilich mit der Entrückung der Kirche in den Himmel zusammenzudenken ist, falls bei dieser Entrückung etwas Wirkliches gedacht werden soll, möchte schwer zu sagen seyn.

gar kein Uebergang mehr möglich ist, weshalb die Entwicklung gleich mit Ueberspringung der ganzen Zwischenzeit an die letzten Zeiten angeknüpft, und die Zwischenzeit als eine für die Entwicklung nichts austragende Stillstandszeit gefaßt wird. Der tiefere Grund davon ist aber der, daß während die Tübinger Schule auch das Leben der apostolischen Zeit als ein durchaus natürliches ohne Eingreifen einer absoluten Causalität auffaßt, deshalb dem Wesen nach ganz eins mit der nachapostolischen, so daß jede Scheidewand fällt, die andern oben genannten Geschichtsschreiber die apostolische Zeit als durchaus übernatürliche ansehen, weshalb denn auch kein Zusammenhang mit der folgenden Periode, in der nun das Uebernatürliche sich in's Natürliche umsetzt, denkbar ist. In einem Punkte treffen aber beide zusammen, Wunder und Geschichte sind ihnen beiden Widersprüche. Die Tübinger Schule gibt das Wunder auf, um Geschichte zu gewinnen; die andern opfern die Geschichte dem Wunder. Die erste und letzte Zeit der Kirche ist die Zeit der Wunder und diese gehören deshalb zusammen, werden darum von der zwischenliegenden Zeit getrennt und diese als eine Zeit des Stillstandes ausgeschlossen. Sollen wir zuletzt den Unterschied auf die bisher gebrauchten termini zurückführen, so müssen wir sagen, die Tübinger Schule sieht die Kirchengeschichte als etwas rein Menschliches an, die andere als etwas rein Göttliches, wenigstens die zusammengehörende erste und letzte Zeit und das ist ja die eigentliche Kirchengeschichte; jene Geschichtsschreibung ist ebonitisch, diese doketisch, sie bringt es nur zu einer Scheinentwicklung.

So sind die Factoren weiter als je auseinander gegangen und stehen schärfer als je zuvor einander entgegen. Und damit ist auch schon die Aufgabe bezeichnet, welche für die Zukunft zu lösen seyn wird, die Aufgabe ist jetzt, die verschiedenen einseitig ausgebildeten Factoren zusammenzufassen. Irren wir nicht, so ist das gerade die gegenwärtige Stellung unserer Wissenschaft, daß die Erfüllung dieser Aufgabe bereits beginnt. Die Wege sind so weit auseinander gegangen, daß eine größere Entfernung nicht mehr möglich ist; die Spannung der Gegensätze ist auf ihren Gipfel gekommen, es beginnt daher bereits eine Annäherung. Diese läßt sich schon in manchen einzelnen Fragen bemerken, ob-

wohl mit dem Triebe zur Annäherung keineswegs ausgeschlossen ist, daß die Ansichten vielleicht in einzelnen Fragen noch weiter als bisher sich von einander entfernen. Es bedarf nur eines Blicks in die kritischen Fragen, um das zu sehen. So beginnt z. B. in der Evangelienfrage eine Abklärung, eine Zusammenstimmung von den verschiedensten Seiten, wie sie seit langer Zeit nicht zu finden war. Ferner liegen bereits eine Reihe von Einzelarbeiten vor, welche offenbar dem von uns bezeichneten Ziele zustreben. So um nur eins zu nennen, da wir uns auf derartige monographische Arbeiten hier, um nicht zu weit zu gehen, nicht einlassen können, das Werk von Weiß über den Petrinischen Lehrbegriff.

Das hauptsächlichste Werk aber, das hieher zu ziehen seyn möchte*), ist die zweite Ausgabe von Ritschl's Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche**), wie schon gelegentlich bemerkt, eine völlige Umarbeitung der oben besprochenen ersten Auflage. Ritschl selbst erklärt jetzt seinen Widerspruch gegen die Tübinger Schule für einen „principiellen und durchgreifenden***)“; und das ist er jetzt deshalb, weil für Ritschl nicht mehr der Gegensatz von Judenthum und Paulinismus das die ganze Entwicklung der ältesten Kirche bedingende ist, wie noch in der ersten Ausgabe der Fall war. Sahen wir damals diesen Gegensatz bis in die Person Christi zurückgetragen, indem

*) Unter den Lehrbüchern ist namentlich Niedner's Geschichte der christlichen Kirche (Leipzig, 1846) hieher zu rechnen. Niedner hat auf's Allerbestimmteste die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Kirchengeschichte betont. Vgl. S. 10: „Die Incarnation des rein- und voll-göttlichen Wesens im Menschen Christus und die Immanenz desselben als Geistes in der Menschheit, jenes Princip=werden und dieses Princip=sein Christi, das sind die zwei Grund=Thatsachen christlicher Kirche“. „Christus ist Princip inmitten seiner Gemeinde, als Kraft sich mittheilend den Einzelnen, nicht als bloße für sich göttliche Substanz stehend an der Spitze oder außer und über der Kirche.“ S. 12: „Nach dem christlichen Supranaturalismus vermittelt eben die Proergie und Synergie Gottes durch Christus die Synergie der Menschen, wie der Grund seine Folge.“ Wir bedauern auf Niedner nicht weiter eingehen zu können, da dieses eine Besprechung seiner Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte forderte, was für unsern Plan zu weit führen würde.

**) Bonn, 1857.

***) Vorrede S. V.

Person und Lehre in ihm sich wie Judenthum und Paulinismus verhielten, so hat Ritschl diese Auffassung jetzt ganz aufgegeben. Lehre und persönliche Darstellung des Herrn ist eins geworden und von diesem einheitlichen Ausgangspunkt gehen sowohl die Urapostel als Paulus aus. Ein fundamentaler Gegensatz zwischen beiden findet nicht statt, obwohl ein praktischer Gegensatz anzuerkennen ist, dessen Feld jedoch eine so enge Abgrenzung findet, daß die wesentliche Uebereinstimmung in den von Christus aufgestellten leitenden Ideen nur um so deutlicher einleuchtet (S. 51.)

Es ist die Frage nach dem Gesez, welche als die die ganze Entwicklung bis zur Entstehung der altkatholischen Kirche beherrschende den Faden für den ersten uns hier am meisten interessirenden Abschnitt („die Entwicklung der christlichen Grundanschauung“) abgibt. Nach der von der katholischen Kirche angenommenen Formel hat Christus den Zweck gehabt, ein neues Gesez zu verkündigen durch Bestätigung des mosaischen Sittengesetzes und Abschaffung des mosaischen Ceremonialgesetzes. Damit stimmen aber die Evangelien keineswegs überein, nach denen die Sache vielmehr so steht: „Jesus hat Gesez und Propheten anerkannt, sofern sie den höchsten Zweck des Menschen in den Geboten der Liebe zu Gott und zu den Menschen in sich enthalten; er hat sie der in ihnen wirkenden Idee der Gerechtigkeit gemäß dadurch vollendet, daß er in jenen Geboten das Princip des Gesezes für das Gottesreich dargestellt hat; er hat dem gemäß für das Gottesreich Alles außer Geltung gesetzt, was im Mosaischen Geseze diesem höchsten Principe nicht entspricht. Jedoch hat er weder die Beschneidung und das Privilegium des israelitischen Volkes innerhalb des Gottesreiches abgeschafft, noch seine Jünger, die demselben angehörten, factisch von der Beobachtung der mosaischen Cultusitte losgerissen. Sondern wie die vollständige Durchbildung des christlichen Gesezes, so hat er die Entwöhnung seiner Anhänger vom väterlichen Gottesdienste der zukünftigen Entwicklung unter der Leitung des heiligen Geistes anheimgestellt.“ (S. 47.)

Dieses Verhältniß Jesu zum mosaischen Geseze haben weder die Urapostel noch Paulus verlängnet. Indem die Urapostel die sittliche Grundidee Jesu nur in der Form der praktischen Anwendung im Einzelnen entwickeln, haben sie die Stellung, welche

Jesus derselben zum Reiche Gottes einerseits und zum mosaischen Geseze andererseits gegeben hat, in keinem Punkte verleugnet. Aber überdies verbürgen die Ansätze zur dogmatischen Auffassung der Person Christi bei Petrus und Johannes, daß die Urapostel auch nach dieser Seite hin nicht hinter Paulus zurückstehen, sondern ebenso wie er die Absolutheit der Offenbarung in Christo anerkennen (S. 48). Pauli Lehre von der Gerechtigkeit ist nur die dogmatische Auslegung der Lehre Christi.

Die Urapostel waren keine Ebjoniten, sie stehen mit Paulus nicht in fundamentalem Gegensatz, aber ein praktischer Gegensatz bildete sich an der Frage der Heidenmission heraus. In derselben haben die Urapostel, obwohl sie selbst das Mosaische Gesez zu erfüllen fortfuhren, keineswegs die Grundsätze des Judenthums vertreten. Vielmehr verwerfen sie die Forderung, daß auch die Heidenchristen das Mosaische Gesez zu beobachten hätten, und legen diesen nur die Bedingungen auf, unter denen die Israeliten die Proselyten des Thors unter sich aufnahmen. Diese Uebertragung der bloß sozialen Pflichten der Proselyten auf die Heidenchristen setzt den Gedanken voraus, daß dieselben bloß durch den Glauben an Jesus Genossen des Neuen Bundes seyen. Auf der andern Seite aber drückt das Apostel-Decret allerdings ein Privilegium der Jüdischen Christen vor den Heidenchristen aus, indem ja so nicht nur das Verhältniß dieser zu jenen nach der Norm des mosaischen Gesezes geordnet, sondern auch vorbehalten war, daß die gebornen Juden auch als Christen fortfahren sollten, durch Beobachtung des ganzen Gesezes ihren Vorrang vor allen Völkern aufrecht zu erhalten. Allein es läßt sich nicht verkennen, daß durch das Decret doch einmal nur eine Neutralität des gegenseitigen Verkehrs begründet wurde, andererseits der Friede in gemischten Gemeinden keineswegs gesichert war, indem hier die Durchführung des Decrets entweder die Entwöhnung der jüdischen Christen von der mosaischen Sitte nach sich ziehen oder die Handhabe für weitere Anforderungen jener an die Heidenchristen werden mußte. Während nun das radicale Heidenchristenthum und das extreme Judenthum die Schranke des Decrets gleichmäßig nach den entgegengesetzten Seiten überschritten, erhob sich hier auch eine Differenz zwischen Paulus und Jacobus. Indem Jacobus an dem Ge-

anken einer Befehrung des ganzen Volks Israel festhielt und deshalb auch in den gemischten Gemeinden die Christen aus den Juden bei der mosaischen Sitte behalten wissen wollte, ließ sich eine solche Ordnung in den gemischten Gemeinden außerhalb Palästina nicht durchführen. Auf diesem Gebiete hatte die volle Gemeinschaft zwischen heidnischen und jüdischen Christen viel größere Wichtigkeit, und Paulus konnte hier nicht anders als beide verschmelzen, indem er die jüdischen Christen zum Abfall von der mosaischen Sitte anleitete, ohne damit eigentlich das Decret zu überschreiten. Die entgegengesetzten Ansprüche der Apostel an die jüdischen Christen, welche im Heidengebiete lebten, begründeten also einen Widerspruch, aber auch den einzigen Widerspruch zwischen Paulus und den Uraposteln, dagegen das eigentliche Judenthum ist von apostolischer Autorität entblößt, und bildet nicht den Grund eines dauernden Gegensatzes zwischen dem Apostel der Heiden und den unmittelbaren Jüngern Jesu (S. 152).

Das eigentliche Judenthum betrachtet Ritschl nun in allen seinen Gestalten als unfähig zu einer weiteren Entwicklung *); diese geht vielmehr lediglich von dem Heidenthum aus. Das katholische Christenthum ist eine bestimmte Stufe der religiösen Vorstellung innerhalb des heidnischchristlichen Gebietes, deswegen unabhängig von den Bedingungen des jüdischchristlichen Lebens und im Gegensatz gegen den Grundsatz des Judenthums. Das Heidenthum ist nun aber nicht ohne weiteres mit Paulinismus gleichzustellen. Einer Lebensgestalt, wie das jüdische Christenthum ist, steht nicht bloß eine Doctrin, sondern eine andere Lebensgestalt gegenüber. Obwohl Paulus der Gründer des Christenthums der Heiden ist, so ist es damit nicht verbürgt, daß seine specifische Lehrart die religiöse Ueberzeugung der Heidenchristen im Allgemeinen je beherrscht hat. Das Heidenthum ist nicht bloß abhängig von der Autorität des Paulus, sondern stützt sich außer auf das A. T. und die Reden Christi auf die Autorität aller Apostel, welche durch Petrus und Paulus repräsentirt wird. Der Gedanke einer solchen Gesamtau-

*) Deshalb ist es auch nicht nöthig, daß wir hier auf den reichhaltigen viel Neues bietenden Abschnitt über die Geschichte des Judenthums eingehen.

torität aller Apostel ist jedoch in dogmatischer Hinsicht nur möglich, wenn die feinen Unterschiede ihrer Lehrbildung übersehen und ihre Lehren mit einer gewissen Oberflächlichkeit angeeignet werden. So hat die der katholischen Tendenz folgende heidenchristliche Doctrin nur einen mittleren Durchschnitt apostolischer Lehre erreicht, welcher eben deswegen keiner einzelnen apostolischen Denkform wirklich und zuverlässig entspricht (S. 279). Als eine besondere Form der religiösen Vorstellung unterscheidet sich das katholische Christenthum von jeder neutestamentlichen Form, indem es weder, wie eben bemerkt, dem individuellen Lehrtypus irgend eines Apostels, noch auch der Verkündigung Christi direct entspricht (S. 330).

Ritschl verfolgt die Entwicklung des altkatholischen Christenthums zuerst bei den apostolischen Vätern (Clemens Romanus, Polycarp, Barnabas, Hermas) bis auf Justin. Justin nimmt eine Uebergangsstellung an. Einerseits nämlich vollendet er den Gedanken vom Christenthum als neuem Gesetze und stellt die Form fest, welche seitdem in der katholischen Kirche festgehalten ist. Andererseits beginnt er die christologische Arbeit. Damit haben wir schon die zwei Hauptmerkmale des altkatholischen Christenthums, die Auffassung des Christenthums als eines neuen Gesetzes und die Glaubensregel. Das erstere bezeichnet den Punkt, an dem die Abweichung des katholischen Christenthums von den apostolischen Vorbildern, namentlich von Paulus am bestimmtesten erscheint. Die Aufmerksamkeit richtet sich überwiegend auf das sittliche Verhalten des Menschen zu Gott, statt auf das von Gott gesetzte religiöse Verhältniß des Menschen. Die Pflicht der Gesetzeserfüllung wird nicht mehr von der Idee der Wiedergeburt beherrscht, geschweige denn diese auf die Idee der Rechtfertigung gegründet. Der Grund dieser Abweichung liegt darin, daß die Heidenchristen unfähig waren, die nur aus dem N. T. verständlichen Grundvorstellungen der Apostel von der göttlichen durch Christus vermittelten Begründung des religiösen Verhältnisses richtig und lebendig zu reproduciren (S. 331).

Daß nun aber das altkatholische Christenthum trotz aller Mißbildungen, welche aus jener Abweichung von der Centralanschauung der Apostel erwachsen mußten und schon — wie die

Wiederaufnahme einzelner mosaischer Ceremonialgebote — wirklich erwachsen, nicht gänzlich in's Alttestamentliche zurückfiel, davor wurde es durch die Glaubensregel bewahrt, die sich im Gegensatz gegen die Gnosis ausgebildet. Diese ist die unübersteigliche Schranke, welche zwischen dem katholischen Christenthum und der Religion des A. T.'s aufgerichtet ist, denn die in derselben enthaltenen einfachen Thatfachen bezeichnen die idealen und geschichtlichen Gründe, Bedingungen und Ziele des N. B.'s. Es ist namentlich die Christologie, deren Ausbildung deßhalb auch sofort mit der ersten abschließenden Gestaltung der Lehre vom Christenthum als dem neuen Gesetze bei Justin beginnt, durch welche der universelle und absolute Charakter des Christenthums bezeichnet wird, welchen der Begriff des neuen Gesetzes nicht erreicht. Daß Christus im Grunde der alle Offenbarung vermittelnde Logos und als solcher Gott sey, das bildet den nicht zu verwischenden Gegensatz gegen die alte Religion und statt, das Christenthum zu judaisiren, wird nun vielmehr das A. T. christianisirt.

Mit diesen beiden Stücken ist freilich die Darstellung der wesentlichen Momente der altkatholischen Kirche noch nicht erschöpft. Da die Ueberlieferung der Glaubensregel sich an ein bestimmtes Amt knüpft, das bischöfliche, so ist noch eine Darstellung der Ausbildung dieses Amtes erforderlich, welche Ritischl im zweiten Buche (S. 345 ff.) gibt. Doch wird es für uns nicht nöthig seyn, ihm dahin zu folgen, da für unsern Zweck das Material des ersten Buches ausreicht.

Es ist schon oben hervorgehoben, daß wir uns hier auf einem ganz andern Boden befinden als bei der Tübinger Schule. Es ist nicht mehr der Gegensatz zwischen Judenthumb und Paulinismus das Bewegende, das Judenthumb ist ganz ausgeschieden und alle Entwicklung knüpft sich an das Heidenthumb. Dieses ist aber eben so wenig als Paulinismus gedacht, als die Urapostel mit dem Judenthumb identificirt sind. Der Gegensatz zwischen diesen und dem Paulinismus ist zwar nicht ganz geläugnet, aber zu einem sehr untergeordneten herabgesunken. Beide finden in Christo ihre Einheit.

Es muß nun aber gewiß Jedem in der Entwicklung, die Ritischl vorführt, zuerst auffallen, wie lose das altkatholische

Christenthum mit der Apostelzeit, mit dem apostolischen Christenthum zusammenhängt. Allerdings ist das bis auf einen gewissen Grad nur Schein, da Ritschl der ganzen Anlage seines Werkes nach mehr auf den Unterschied, der sich in der Lehre vom neuen Gesetz ausprägt, als auf die Einheit, die sich in der Glaubensregel zeigt, einzugehen genöthigt war. Aber halten wir uns dieses auch in Erinnerung, so ist der Unterschied in der That ein sehr tief gehender. Nicht nur stimmt das altkatholische Christenthum weder mit der Lehre des Herrn noch mit der der Apostel, sondern es steht mit der Centralanschauung des Christenthums in directem Widerspruch. Für diese seltsame Erscheinung hat Ritschl ein doppeltes Motiv angeführt, einmal die Unfähigkeit des Heidenchristenthums für das Verständniß dieser Grundanschauung, die wieder auf dem Mangel an Erkenntniß des A. T.'s ruht, sodann die Unmöglichkeit, eine Gesammtautorität der Apostel anders geltend zu machen, als indem die Lehre derselben mit einer gewissen Oberflächlichkeit aufgefaßt wird.

Beide Motive scheinen uns aber großen Bedenken zu unterliegen. Denn was das erste anlangt, so ist damit streng genommen die Unfähigkeit der Heiden zur vollen Aufnahme des Christenthums behauptet, die wir weder so allgemein zugeben können, als sie im Einzelnen ihrerseits wieder durch den Mangel des A. T.'s nur ungenügend motivirt zu seyn scheint. Denn nehmen wir auch die schärfste dogmatische Ausprägung jenes Grundgedankens, die paulinische, so gilt ja die ganze Argumentation des Heidenapostels nicht bloß von dem mosaischen, sondern von jedem Gesetz, und war also auch Heidenchristen nahe genug gelegt, auch ohne daß sie selbst die Entwicklung des alttestamentlichen Stadiums durchgemacht hatten. Und sodann fehlte ja den Heidenchristen das A. T. nicht, in welchem sie so gut wie die Judenchristen lebten und sich bewegten, wie z. B. der Brief des Clemens von Rom hinreichend beweist. Noch bedenklicher aber möchte das zweite der oben angeführten Motive sich erweisen. Denn damit ist doch im Grunde gesagt, daß jede Berufung auf die Gesammtautorität der Apostel nur ein oberflächlicher Schein ist, daß sie tiefer gefaßt nicht zu vereinen sind, im Grunde nicht eins sind, womit Ritschl seinen eigenen Behauptungen widerspricht und

eigentlich wieder in die Kreise seiner früheren Anschauung hinein-
geräth.

Die ganze Motivirung ist um so ungenügender, je tiefer bei Ritschl die Kluft zwischen dem apostolischen und dem katholischen Christenthum erscheint. Sie erscheint aber um so tiefer, weil die Frage vom Gesetz in einseitiger Weise hervortritt und vor ihr alle die Punkte, in denen sich eine Uebereinstimmung nachweisen ließe, zurücktreten. Es ist eine sehr auffallende Erscheinung, daß wie in der ersten Auflage, so auch in dieser zweiten die Johanneischen Schriften, das Evangelium so wenig als der erste Brief, eine Stelle gefunden haben, und das muß um so mehr jetzt befremden, als Ritschl die Aechtheit auch des Evangeliums ausdrücklich anerkennt*), aber mit dem Zusätze, daß er sich nicht davon habe zu überzeugen vermocht, „daß die Lehre des Johannes, wie sie der erste Brief in Uebereinstimmung mit dem Evangelium darbietet, ein wirksames Glied in der Entwicklung des Christenthums im zweiten Jahrhundert seyn sollte.“ In der That gegenüber dem vierten Evangelio, gegenüber auch der genugsam bezeugten tief eingreifenden persönlichen Wirksamkeit des Johannes in Kleinasien, die wir uns doch dem Inhalte seiner Schriften analog denken müssen, eine seltsame Behauptung. Aber freilich wenn die Frage nach dem Gesetz die einzig bewegende, einzig entscheidende ist, dann ist eine Einwirkung des Johannes nicht abzusehen, da Ritschl gewiß Recht hat, wenn er in dem Kern der Johanneischen Lehre keine Bedingung des Nomismus Justin's und seiner Nachfolger finden kann. Daß Ritschl für das Johannes-Evangelium keinen Platz findet, ist ein sicheres Zeichen einer einseitigen Auffassung der Entwicklung und wir müssen diese Einseitigkeit darin finden, daß die Frage nach dem Verhältniß Jesu und des Christenthums zum Gesetz in einseitiger Weise zum Mittelpunkt gemacht ist. Irren wir nicht, so ist auch das noch eine Nachwirkung des frühern Standpunktes.

Und doch war in Ritschl's eigenen Anschauungen das volle Heilmittel gegen diese Einseitigkeit gegeben. Er beginnt mit der Frage nach dem Verhältniß Jesu selbst zum Gesetz, aber er

*) S. 48 Anmerkung 1.

thut das mit dem Bewußtseyn, daß nicht die Auseinandersezung mit dem mosaischen Geseze, sondern die Gründung des Gottesreiches durch Darstellung seiner persönlichen Würde als Menschensohn und durch Erweckung des Glaubens an sich die erste und höchste Aufgabe Jesu war (S. 46). Ist dem so, so ist damit aber nothwendig die Aufgabe gesetzt, die Auseinandersezung Jesu mit dem mosaischen Geseze im Zusammenhange mit seiner höchsten Aufgabe und mit deren Erfüllung, mit der Gründung des Gottesreiches zu betrachten. Nicht von der Einzelfrage, wie steht Jesus in seinem Lehren und seiner persönlichen Darstellung zum Geseze, sondern von einer Gesamtdarstellung des Werkes Christi mußte Ritschl ausgehen. Dann blieb er vor allen jenen Einseitigkeiten bewahrt, dann kam die Frage, wie die Apostel, wie die altkatholische Kirche zum Geseze steht, in ihren rechten Zusammenhang; dann konnte die Einheit der Apostel, die jetzt zwar zuerst behauptet, dann aber wieder zersprengt wird, festgehalten werden; dann konnte nicht der Schein einer Zusammenhangslosigkeit zwischen der apostolischen und altkatholischen Kirche aufkommen.

Auch hier scheint noch ein Rest der von Ritschl sonst überwundenen Auffassung geblieben zu seyn. Zwar hat er jetzt einen einheitlichen Ausgangspunkt gewonnen und Christi Person und Lehre wird nicht mehr wie früher zerrissen, aber das ganze Werk Christi ist noch nicht voll genug als Erlösung gefaßt und zum Ausgangspunkte geworden.

Sollen wir zum Schluß noch die Aufgabe charakterisiren, welche der Bearbeitung der ältesten Kirchengeschichte für die Zukunft gestellt ist, so kann das nur mit wenigen allgemeinen Zügen geschehen, wie sie sich aus unserer Uebersicht über die bisherige Arbeit ergeben; denn die Aufgabe allseitig genau und im Einzelnen zu bestimmen, vermöchte nur der, der auch im Stande wäre, sie schon zu lösen. Wie bereits mehrfach angedeutet, scheint uns gegenwärtig, nachdem die verschiedenen Elemente auseinandergefallen und einseitig durchgebildet sind, die Aufgabe die des Zusammenfassens. Ohne Zweifel ist Lage und Aufgabe unserer Disciplin eine ganz analoge wie die der Theologie überhaupt. Und wie schon oft hervorgehoben ist, daß die Aufgaben der heutigen Theo-

logie wesentlich christologische sind', daß es gilt, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo tiefer zu erfassen, wie an dieser Aufgabe von den verschiedensten Seiten gearbeitet wird, und ihr wie einem unsichtbaren Centrum auch anderen Gebieten angehörende Arbeiten sich zuneigen, so ist das auch die Aufgabe der ältesten Kirchengeschichte, Göttliches und Menschliches zusammenzufassen, oder wie wir auch sagen können Wunder und Geschichte in ihrer Einheit darzustellen.

Allerdings kann diese Aufgabe abschließend nur durch eine Darstellung des gesammten geschichtlichen Verlaufs der Kirche bis zu ihrer Vollendung hin gelöst werden, denn erst in dieser Gesamtentwicklung liegt die volle Auswirkung des Anfangswunders, erst sie steht deshalb mit diesem so zu sagen im Gleichgewicht, während, so lange man nur einen Theil der Entwicklung vor sich hat, dieser Theil mit dem Wunderanfang in keinem Verhältniß steht. Allein ein besonders wichtiges Stück in der Lösung jener Aufgabe, ja das wichtigste und grundlegende kommt doch der ältesten Kirchengeschichte zu, weil sie gerade zu zeigen hat, wie das Wunder in die Geschichte einsetzt, wie die Entwicklung aus dem Wunder heraus beginnt. Sie hat das erste Glied der ganzen Kette zu gestalten und davon, wie das geschieht, hängt der Einblick in die ganze folgende Entwicklung ab. Für die älteste Kirchengeschichte läßt sich die Aufgabe, Wunder und Geschichte in ihrer Einheit zu fassen, aber auch so ausdrücken, daß sie den Uebergang aus dem apostolischen Zeitalter in's nachapostolische oder, da dieses nur die Zeit des werdenden Alt-Katholicismus ist, in's altkatholische Zeitalter darzustellen hat. Nicht bloß wegen der dürftigen Quellen für die Geschichte dieser Zeit ist das Werden der Kirche von der apostolischen zur alt-katholischen so schwer zu erfassen und darzustellen, sondern vor allem deshalb, weil zwischen beiden Zeiten der Kirche ein Umschwung von solcher Tiefe, solcher Bedeutung liegt, wie ihn die Kirche nie wieder erlebt hat. Eine Ahnung davon liegt schon in dem ersten Werke, mit dem unsere Kirche ihre historische Arbeit begonnen hat, in den Centurien*),

*) In dieser Beziehung steht der neueste Kirchengeschichtschreiber von lutherischem Standpunkte, Kurtz, weit hinter den Centurien zurück, indem er in

wenn sie mit dem zweiten Jahrhundert bereits die Verdunkelung beginnen lassen, und nur darin verkennen sie noch die Größe des Umschwungs, daß es ihnen nur einzelne minus sanae opiniones sind, welche in die gesunde Lehre eingestreut werden, obwohl sie andererseits auch wieder den Umschwung in seiner principiellen Bedeutung ahnen, wenn sie die Verdunkelung des Artikels de justificatione schon damals anerkennen*). Diese Aufgabe, wie mit ihr die Centurien bereits begonnen haben, ist noch nicht völlig gelöst, und erst mit ihrer Lösung wird die evangelische Kirche den historischen Gegenbeweis gegen die römische wirklich geführt haben**). Gilt es, die römisch-katholische Kirche in ihrem Werden zu erfassen, so ist das nur möglich, wenn zuvor die altkatholische Kirche in ihrem Werden erkannt ist, denn in dieser liegen die Anfänge jener, und die Wurzeln aller späteren Verirrungen lassen sich bis in's zweite Jahrhundert, noch weiter bis ans Ende des ersten, bis an die Grenze der apostolischen Zeit verfolgen.

Dürfen wir auf Grund unserer bisherigen Betrachtungen endlich noch auf einige Punkte hinweisen, wohin sich die Arbeit besonders zu richten haben wird, so hat sie sich zunächst der vorchristlichen Zeit zuzuwenden. Das Verhältniß von Wunder und der daraus sich entwickelnden Geschichte wird nur dann klar erfaßt werden können, wenn zuvor nach rückwärts geschaut, das Verhältniß des Wunders zu der vorausgehenden Geschichte erkannt ist. Denn nicht unvermittelt tritt ja das Wunder herein, sondern als ihr Ziel, ihr Abschluß, der dann wieder zum neuen Anfange wird. Die eifrige Forschung, welche neuerdings der Geschichte des Heidenthums und Judenthums, dem Bestande des jüdischen und heidnischen Lebens zugewendet ist, zeigt schon, wie wichtig dieser Punkt für die Geschichte der ältesten Kirche ist. Welch' einen bedeutenden Einfluß haben, um nur ein Beispiel anzuführen, die Untersuchungen über das Judenthum zur Zeit Christi schon

der Charakteristik der ersten Phase (Kirchengesch. 1. Bd. 1. Abth. S. 90) auch nicht eine Ahnung dieses Umschwungs verräth, sondern nur von „der Ausbildung der Apostolicität zur reinen Katholicität“ weiß.

*) Vgl. Eb. II S. 3. S. 612.

**) Vgl. das richtige Urtheil Nitsch's a. a. O. S. 4.

auf die Geschichte des Judenthums, die sich ganz neu gestaltet, ja überhaupt erst, man möchte sagen, entdeckt wird, ausgeübt. Wie viel Arbeit hier aber noch erforderlich ist, mag das selbe Beispiel zeigen. Gehen doch die Ansichten über die Essener in den neuesten Untersuchungen von Ewald, Zeller, Ritschl, Mangold u. a. noch so weit aus einander, daß über die Grundfrage, ob dieselben als eine innerjüdische Erscheinung oder als eine dem Synkretismus zuzurechnende Gestaltung des religiösen Lebens anzusehen sind, keinerlei Einigung erzielt ist. Namentlich bietet das Judenthum und seine Geschichte noch ein großes Arbeitsfeld. Ohne Verständniß des Judenthums ist ein Verständniß des Urchristenthums unmöglich. Für viele Fragen des N. T.'s liegt noch die Lösung im A. T., für viele Erscheinungen der ältesten Kirchengeschichte ist die Erklärung in der Geschichte Israels zu suchen.

Ein zweiter Punkt, auf den sich die Arbeit wird richten müssen, ist das Leben Jesu, das Eintreten des Wunders in die Geschichte. Es ist auffallend, wie sehr in der letzten Zeit über der Geschichte der Urkirche die Geschichte des Stifters zurückgetreten ist. Wohl fehlt es nicht an Arbeiten auf diesem Felde, aber sie sind vorwiegend kritischer, nicht historischer Art. Die kritischen Vorfragen, die literarische Frage im weitesten Sinne, Fragen, die eigentlich der ältesten Kirchengeschichte angehören, haben es zu einer eingehenden Beschäftigung mit dem Inhalte der evangelischen Geschichte nicht kommen lassen und über dem Streben, die verschiedenen Erzählungen auszugleichen oder in ihrer Differenz aufzudecken, ist das Bild des Herrn zurückgetreten. Kam dann noch hinzu, daß man eine Zeit lang gewohnt war, das Leben Jesu von der ältesten Kirchengeschichte zu trennen und diese oft selbst ohne einen Rückblick auf ihn zu beginnen, oft wenigstens ohne sich bestimmt darüber bewußt zu werden, daß in ihm der einheitliche, alle folgende Entwicklung beherrschende Ausgangspunkt liegt, so mußte daraus für das Verständniß des Urchristenthums ein tiefer Schaden erwachsen. Hier liegt die Ursache zahlreicher Verwirrungen in der ältesten Kirchengeschichte, und es ist durchaus nöthig, daß die Verbindung zwischen der Geschichte Christi und seiner Kirche wieder eine engere werde.

Weiter, möchten wir glauben, wird sich die Forschung dann namentlich der altkatholischen Kirche zuwenden müssen, um von dieser, ihrem Wesen und Leben, ihrer Lehre und Grundanschauung ein sicheres klares Bild zu gewinnen. Unzweifelhaft ist dieser Punkt bisher auffällig vernachlässigt. Von den Vertretern des Alt-Katholicismus ist eigentlich nur dem Origenes eine eingehendere Forschung zugewendet, weniger genügend ist diese in Bezug auf Clemens Alexandrinus und Irenäus, am ungenügendsten ist Tertullian behandelt. Neander's Antignosticus ist nur eine Vorarbeit, wenn auch eine schätzbare, mehr eine Materialiensammlung als Ausführung, Hesselberg's Treffliches verheißendes Werk ist leider unvollendet geblieben; und wenn für die Gnosis in den neueröffneten Quellen der Stoff zu einer tiefern Erfassung dieser in die Gestaltung des Alt-Katholicismus so wesentlich eingreifenden Erscheinung geboten ist, so bedarf nicht minder der Montanismus, zu dessen Würdigung die Tübinger Schule die ersten Schritte gethan hat, einer neuen Untersuchung. Von dem richtig erkannten Ziele aus wird dann auch der Weg, die Entwicklung zu diesem Ziele neues Licht gewinnen.

Wir haben endlich schon vorhin darauf aufmerksam gemacht, daß der Lösung der Aufgabe, Wunder und Geschichte in ihrer Einheit zu erfassen, in vollkommener Weise nur durch eine Darstellung der Gesamtgeschichte, die sich aus dem Wunder entwickelt, genügt werden kann. Deshalb kann denn auch die erste Periode nur dann richtig erfaßt werden, wenn sie gleich im Hinblick auf die Gesamtentwicklung angeschaut wird, und zwar nicht bloß auf die Entwicklung, so weit sie bis jetzt schon geschichtlich wirklich geworden ist, sondern auch auf die Vollendung, wie sie in der Schrift geweissagt, dem christlichen Glauben und Hoffen gewiß ist. Nur aus dem Ende ist der Anfang zu verstehen, und unzweifelhaft ist es ein richtiger Griff, wenn Thiersch, Baumgarten, Lange eschatologische Sätze auf die Darstellung der ältesten Kirchengeschichte haben Einfluß gewinnen lassen. Nicht daß dieses geschehen, sondern wie es geschehen, haben wir oben beanstandet. Und wenn es den Anschein gewinnt, als sey den eschatologischen Fragen in der Theologie der nächsten Zeit eine bedeutende Rolle vorbehalten, so wird unsere Disciplin, hier wie überall mit der

Gesamtentwicklung der Theologie auf's engste verknüpft, auch von daher neue bedeutende Einwirkungen, vielleicht noch manche Verwirrung, aber gewiß auch Förderung zu erwarten haben.

Eine gewaltige Arbeit ist vor unsern Augen vorüber gegangen, eine gewiß nicht minder große ist noch der Zukunft aufbehalten; aber zu eng sind ihre Aufgaben mit dem ganzen Leben unserer Kirche und Theologie verflochten, als daß die Arbeit liegen bleiben könnte. Vielleicht wird sie auf Zeiten zurücktreten, nicht immer so rüstig betrieben werden, wie in den letzten 25 Jahren, weil die kirchenbauende Thätigkeit der Gegenwart die Kräfte in Anspruch nimmt. Aber immer wird die Theologie der evangelischen Kirche zur Erforschung der ältesten Kirchengeschichte zurückkehren, weil da die Normen liegen, an denen sie sich selbst zu messen hat und jeder Neubau in der Kirche daran seine Berechtigung zu erweisen hat, daß er seine Verbindung mit dem Grundbau der apostolischen Zeit nachweist.

Die formale Grundlage der Dogmatik

mit Rücksicht auf neuere Ansichten

untersucht von

J. Dörtenbach, Diaconus zu Besigheim.

Dem Stillstand, der auf dem Gebiet der protestantischen Dogmatik nach Ablauf der Periode eintrat, welche ihren eigenthümlichen Charakter durch die Bewegungen, die von der Hegel'schen und Schleiermacher'schen Theologie ihren Ausgang genommen hatten, erhielt, ist in den letzten Jahren ein Stadium reicherer Productivität gefolgt, die sich in mehreren Bearbeitungen der dog-

matischen Wissenschaft kundgab. Diese Erscheinungen können aber den Anspruch, daß sie eine neue Epoche der Wissenschaft begründen, nur in soweit machen, als sie die Grundlage, auf der die Dogmatik ruht, richtig aufstellen, da nach den mancherlei Versuchen und Irrgängen der früheren Zeit ein sicheres, unumstößliches Princip noch nicht gefunden war und die älteren dogmatischen Systeme eben darum so schnell wieder von andern verdrängt wurden, weil der Begriff der Dogmatik selbst noch nicht auf eine dem Charakter des Protestantismus entsprechende Weise bestimmt und so auch das richtige Princip noch nicht gefunden oder wenigstens nicht durchgeführt war.

Die erste Principienfrage, von deren Beantwortung vornehmlich die richtige Bestimmung und Durchführung des Begriffs der Dogmatik abhängt, ist die nach den Quellen, aus denen der Dogmatiker zu schöpfen hat; oder nach dem formalen Princip. Die Wichtigkeit dieser formalen Grundlegung anerkennend sprechen es die drei Dogmatiker der neueren Zeit, deren Werke uns vollendet vorliegen*), Lange, Martensen und Ebrard**), übereinstimmend aus, daß die christlich-protestantische Dogmatik durch das Zusammenwirken von drei Factoren entstehe, durch Aufnahme der biblischen und kirchlichen Lehre, wie durch die freie Thätigkeit des auf sein Selbstbewußtseyn recurrirenden Menschengeistes. Und eben durch die Tendenz, diese drei Factoren, die beiden objectiven und den subjectiven, zu ihrem Rechte kommen zu lassen, erhalten die genannten dogmatischen Werke ihre eigenthümliche Gestaltung. Zu dieser Verbindung drängte auch in der That die ganze Rich-

*) Hienach ist Schenkels Dogmatik, deren erster Band übrigens auch nach Vollenbung der gegenwärtigen Abhandlung erschien, von dieser Besprechung noch ausgeschlossen.

**) Christliche Dogmatik von Dr. J. P. Lange, erster Theil philosophische Dogmatik. Heidelberg 1849, zweiter Theil positive Dogmatik 1851, dritter Theil angewandte Dogmatik 1852. Die christliche Dogmatik, dargestellt von Dr. H. Martensen, aus dem Dänischen, Kiel 1850; zweite verbesserte Auflage 1853, dritte Auflage 1855; unserer Darstellung liegt diese ältere Uebersetzung zu Grunde, mit der übrigens in den hier berührten Punkten die vom Verfasser selbst veranstaltete deutsche Ausgabe von 1856 größtentheils wörtlich übereinstimmt. Christliche Dogmatik von Dr. J. H. A. Ebrard, 1. Band Königsberg 1851, 2. Bd. 1852.

tung der Zeit hin. Denn schon während des Kampfes gegen die destructive Richtung der speculativen Theologie und der Bemühungen, das Positive der Schleiermacher'schen Theologie zur Geltung zu bringen, kam es zum Bewußtseyn, daß die Dogmatik wieder aus der Tiefe der heiligen Schrift aufgefrißt werden müsse, da „die Grundbegriffe, mit denen in der Dogmatik gearbeitet wurde von Seiten der verschiedenen Schulen, abgenützt zu seyn schienen und von bloßen neuen Combinationen derselben untereinander wenig Hülfe erwartet werden konnte“, zugleich wurde die reiche Fülle und der innere Gehalt des kirchlichen Lehrbegriffs wieder mehr erkannt und dem Verständniß näher gebracht, und — daß die Dogmatik ein wissenschaftliches Element habe, diese Erkenntniß war eine Haupterrungenschaft der Zeit, die unserer Periode vorangien. Es entsteht nun die Frage, in welches Verhältniß jene Dogmatiker die drei Momente, durch deren Zusammenwirken die Dogmatik entsteht, zu einander setzen und ob durch die Stellung und Bedeutung, die jedes einzelne derselben erhält, den Anforderungen, die an eine christlich-protestantische Dogmatik gemacht werden müssen, genügt wird.

Die Stellung, die Lange jedem dieser drei Momente anweist, und die Fassung, die er denselben gibt, erhellt aus seinen Bestimmungen über den Begriff des christlichen Dogma's. Das Dogma in seiner allgemeinen Bedeutung ist nach Lange ein geistiges Socialprincip, eine ideale Bestimmung, welche für einen bestimmten socialen menschlichen Lebenskreis unbedingte Geltung hat und das Leben dieses Kreises bestimmt und leitet, und erscheint daher überall in der Form eines reinen, polaren Gegensatzes, in welchem die beiden gegensätzlichen Lebenspunkte einander fordern und fördern, bedingen und befreien, halten und erhalten, doch so, daß die polaren Gegensätze ihre Einheit in einem myste-riösen Lebenspunkte haben, welcher als der Keim und als der Träger ihres Lebens, ihrer ganzen Erscheinung, ihrer Spannung, ihrer Wechselwirkung und Gemeinschaft zu betrachten ist. Während man nun nach dieser allgemeinen Fassung des Begriffs theokratische, philosophische oder antihumane, politische und christliche Dogmen unterscheiden kann, hat es die Dogmatik allein mit dem christlichen Dogma zu thun. Das christliche Dogma ist die ideal-socialle Lebensbestimmung der christlichen Gemeinde, sondert sich

aber selbst wieder in zwei Richtungen, das christliche Dogma im engeren Sinn, das christlich-kirchliche Dogma, die ideal=soziale Lebensbestimmung der menschlichen Gemeinschaft in der christlichen Religion, und das christlich=politische Dogma, die ideal=soziale Lebensbestimmung des christlichen Staats. Gegenstand der Dogmatik ist nun ausschließlich das Dogma der erstern Richtung, das christlich-kirchliche. Die christlich-kirchliche Dogmatik ist die Wissenschaft der christlichen Glaubenslehren, sofern diese als ausgeprägte religiös=soziale Principien, als die Lebensnormen der christlichen Kirche erscheinen, das System, worin sich das organische Gebilde der Dogmen der Kirche wissenschaftlich abdrückt. Aus diesem Begriff der Dogmatik ergeben sich die Quellen, aus welchen Lange seine Dogmatik schöpft, und die Factoren, durch deren Zusammenwirken sie entsteht. Da sie die Wissenschaft von dem kirchlichen Dogma in dem gegenwärtigen Stadium seiner Entwicklung ist, so hat sie ihren Stoff an den in der Kirche geltenden Glaubenslehren, welche sie dem dogmatischen Bildungstrieb des Christenthums gemäß, der als das absolute Vermögen zu speculiren einerseits und als die absolute societät=bildende Kraft andererseits, mithin als der vollendete dogmatische Bildungstrieb zu erkennen ist, zu Dogmen entwickelt, um die Lehre des Christenthums in der Bestimmtheit des höchsten Geisteslebens, einerseits also in der höchsten idealen, andererseits in der höchsten socialen, semit auch in der ideal=socialen oder dogmatischen Bestimmtheit auszudrücken und darzustellen. Zu Dogmen aber werden die Lehren, indem der christliche Geist in seiner Wechselwirkung mit dem philosophischen und weltlichen Bewußtseyn der Zeit dieselben fixirt, namentlich als bewußter Geist mit dem Bewußtseyn der Welt, als wissender mit ihrem Wissen, als gesetzgebender mit ihrem socialen-gesetzlichen Leben in Spannung tritt, um sich in allen diesen Beziehungen als der überwiegende Meister der Welt zu bewähren. Zu diesem Factor der Dogmatik, der vorherrschend subjectiver Natur ist, treten aber noch zwei weitere hinzu. Da nämlich die Dogmatik die Wissenschaft von der christlichen Wahrheit in ihrer kirchlichen oder socialen Bestimmtheit ist, wie sie als solche Geltung hat in der christlichen Gemeinde oder wie sie zum Socialprincip derselben geworden ist, und als das bestimmte Bewußtseyn der Kirche über

ihre dogmatische Lebensthätigkeit die ideal-socialen Wesensbestimmungen der christlichen Gemeinde nach ihrer ganzen Entfaltung und Gestaltung bis in die Gegenwart in wissenschaftlicher Einheit darzustellen hat, so hat sie auf die dogmatischen Principien, wie sie in der heiligen Schrift dargelegt sind, sowie auf den bisherigen Verlauf der Dogmengeschichte zurückzugehen. Somit ergeben sich als Quellen, denen der Dogmatiker seinen Stoff entnimmt, die Schrift, nämlich die Schrift der Kirche, welche als die Urkunde der Offenbarung nicht nur die Lebenssubstanz und die Lebenskelme der einzelnen Dogmen, sondern auch das Mittel ihrer Ausbildung, ihrer Gestaltung und Begründung enthält und in der Kirche der Schrift ihren ewigen Wesensausdruck, ihr Leben, ihre lebendige Erklärung findet, und die kirchlichen, symbolischen und dogmatischen Bestimmungen, in denen die historische Entfaltung der dogmatischen Principien zu der Gestalt entwickelter kirchlicher Dogmen niedergelegt ist. Mit diesem System der formalen Quellen, nämlich der Schrift und der dogmengeschichtlichen Entwicklung, steht der lebendige Strom des kirchlichen Dogma's, das kirchliche Bewußtseyn, in ewiger Wechselwirkung, und der Dogmatiker ist ebenso berechtigt, aus der Tiefe des kirchlichen Bewußtseyns zu schöpfen, wie aus der heiligen Schrift, vorausgesetzt, daß er die formale Gestalt seines kirchlichen Ausdrucks in der heiligen Schrift nachzuweisen vermöge. Er hat das Dogma aus jener Tiefe des geistigen Lebens zu heben, worin die heilige Schrift mit der Kirche eins ist. Was er der heiligen Schrift entnimmt, muß ihm der Geist der Kirche verklären; was er aus dem Strome des kirchlichen Bekenntnisses schöpft, muß ihm die heilige Schrift begründen und belegen. Wiewohl übrigens alle diese Factoren zur Constituierung der Dogmatik zusammenwirken, so erhalten sie doch je nach den einzelnen Theilen, in die die Dogmatik zerfällt, eine verschiedene Stellung und Bedeutung. Da nämlich das christliche Dogma ein ideal-socials Lebensprincip ist, so kann man in der Entfaltung der Dogmatik, wie in der des Dogma's, drei bestimmte Lebenstriebe unterscheiden, erstlich nämlich den idealen Trieb, nach welchem die Dogmatik sich immer mehr in die Idee ihres Systems zu versenken und in derselben zu begründen sucht, zweitens den socialen Trieb, nach welchem dieselbe das dogmatische

Gesellschaftsrecht der kirchlichen Gemeinschaft als solches darstellt, drittens den ideal-socialen Trieb oder den Einheitstrieb der beiden Momente, das Streben der Dogmatik, ihre sociale Richtung immer in der Idee zu erfrischen, die ideale immer in der Geltendmachung des Positiven zu bethätigen. Diese drei Lebenstriebe der Dogmatik setzen sich nach ihrer relativen Selbstständigkeit gegen einander ab und gewinnen ihren bestimmten Ausdruck in drei selbstständigen organischen Gliedern des dogmatischen Systems, der philosophischen, positiven und angewandten Dogmatik. Die philosophische Dogmatik ist die christliche Dogmatik in ihrem Verhältniß zu dem allgemeinen menschlichen Denken, wie dasselbe repräsentirt erscheint durch die Philosophie, und die ideale Begründung des ganzen dogmatischen Systems. Ihre Aufgabe ist die, den Ursprung des christlichen Dogma's in seiner Wahrheit und Nothwendigkeit darzustellen und damit die Erscheinung und Entfaltung desselben in ihren wesentlichen Zügen zu rechtfertigen; sie hat also die reine Idealität des Dogma's, seine Uebereinstimmung mit dem menschlichen Denken zu erweisen und zu zeigen, wie sich gerade aus der Fülle und Mächtigkeit seiner Idealität seine Positivität entfaltet. Die philosophische Dogmatik beginnt somit ihre Betrachtung bei dem allertiefsten und allgemeinsten Grunde des Dogma's, dem menschlichen Bewußtseyn schlechthin, dem menschlichen Geistesleben, als dem unumgänglich Ersten und unmittelbar Gewissen, und läßt daraus in philosophischer Beweisführung als die anthropologischen und historischen Momente, welche das Hervorgehen der positiven Dogmatik aus dem menschlichen Geistesleben vermitteln, in genetischer Folge die Religion, die unveräußerliche Lebensbestimmtheit des menschlichen Bewußtseyns, den Glauben, die Offenbarung, das Christenthum, die heilige Schrift, die christliche Kirche, das Dogma, Symbol und zuletzt die positive kirchliche Dogmatik sich entwickeln. Die positive Dogmatik ist die Dogmatik im engeren Sinn, die Wissenschaft vom christlichen Dogma, welche dasselbe als ein gegebenes und für den christlichen Glauben gesetzgebendes, als Socialprincip der christlichen Kirche und als Norm der christlichen Glaubenslehre betrachtet und somit in positiver Weise, nämlich mit Beziehung auf historisch gegebene Beweise, darstellt; sie ist die Wissenschaft der

ideal-socialen Selbstbestimmungen der Kirche, dem reinen interesselosen Interesse des Geistes gemäß dargestellt, und zwar nach den Entwicklungen und Bedürfnissen der Zeit. Die positive Dogmatik hat demzufolge das Dogma nach seiner ganzen Integrität, worin dasselbe niedergelegt ist in der heiligen Schrift, nach seiner ganzen kirchlichen Entwicklung bis in die gegenwärtige Zeit, namentlich nach den wesentlichen Momenten seines Verlaufs bis zu diesem Augenblicke, und endlich besonders auch in seiner Spannung und Wechselwirkung mit den Fragen der Zeit zu erörtern, so daß sie in ihrem Ausgangspunkt eine Neugestaltung des wissenschaftlichen Bewußtseyns der Kirche für die Gegenwart bildet. Die angewandte Dogmatik ist die entschiedene Wechselwirkung des christlichen Principes mit allen gegen dasselbe sich abspendenden, dem Christenthum zugewandten oder abgewandten dogmatischen Principien der Menschheit oder die letzte Erscheinung der Dogmatik in der Vollkraft ihres ideal-socialen Lebenstriebs, worin sie die Kritik aller religiösen, kirchlichen und socialen Principien und Erscheinungen der Welt in der Kraft des christlichen Lebensprincipes vollzieht. Ihre Bestimmung aber ist keine andere als die, die Herrschaft des christlichen Dogma's in der ganzen Menschheit zu vermitteln und so die Vollendung der ideal-socialen Gemeinde, die Erscheinung des Reiches Gottes mit anzubahnen. Im Einzelnen zerfällt sie in die dogmatische Statistik, die allgemeine Therapeutik und die specielle Therapeutik, d. h. die Polemik und Irenik.

Auch bei Ehrard wird das Verhältniß, in das die drei Quellen der Dogmatik, die heilige Schrift, die Kirchenlehre und das christliche Bewußtseyn, sich zu einander stellen, durch den Begriff und die Aufgabe der Dogmatik bestimmt. Die Aufgabe der Theologie als der Wissenschaft vom Christenthum ist, die Wahrheit des Christenthums an der allgemein menschlichen Erfahrung nachzuweisen. Dabei wird vorausgesetzt, daß der Theologe zuvor Christ sei, und wer als Christ die kräftige Wahrheit des Christenthums erfahren hat, d. h. erfahren hat, daß die göttliche Erlösungsthatfache dem menschlichen Erlösungsbedürfniß absolut entspricht, der kann als Theologe die Momente dieser Erfahrung, diese Synthese zwischen Erlösungsbedürfniß und Erlösungsthatfache, begrifflich entwickeln, und die begriffliche Entwicklung dieser Syn-

thesiß, also die Darstellung des Christenthums in seiner Nothwendigkeit zur Seligkeit ist die Aufgabe der Theologie. Unter den Disciplinen, in die sich die Theologie spaltet, hat die systematische Theologie die biblische Lehre von der Erlösungsthatsache durch Vergleichung mit dem Erlösungsbedürfniß in ihrer Nothwendigkeit darzustellen, ihr Hauptobject ist daher die Erlösungsthatsache, Christus und sein Werk; diese hat aber zu ihrer Voraussetzung die Erschaffung des Menschen und seine Bestimmung zur Verklärung Gottes in ihm und zum Erfolg die Erreichung dieser Bestimmung durch die Annahme der dargebotenen Erlösung. Heilsanlage also, Heilsbegründung und Heilsaneignung sind die Hauptmomente in der systematischen Theologie. Aber diesen anthropologischen Hauptpunkten liegt eine dreifache Gottesthat zu Grunde, der Heilsanlage die That der Schöpfung oder die Verklärung Gottes als des Ursprungs alles Zeitlichen, der Heilsbegründung die Menschwerdung Christi oder die Verklärung Gottes in der Zeit, der Heilsaneignung die Wirksamkeit des heiligen Geistes oder die Verklärung Gottes als des Vollenders. Hiernach kann die systematische Theologie in zweifacher Weise behandelt werden, a) als Dogmatik so, daß von Gott und der Gottesthat ausgegangen wird, b) als Ethik so, daß vom Wesen des Menschen ausgegangen wird. Eben von seinem Ausgangspunkt aus stellt nun der Dogmatiker die Synthesis zwischen der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit und der göttlichen Erlösungsthatsache wissenschaftlich dar. Und zwar geht er, da die objective Gliederung des Systems sich auf die genannten göttlichen Heilswirkungen, die dreifache Verklärung Gottes, gründet, im ersten Theil von der Idee Gottes aus, vergleicht damit die in der Bibel geoffenbarte Lehre vom Seyn Gottes als des Dreieinigen und kommt so zu der Verklärung Gottes als des Ursprungs alles Zeitlichen, im zweiten Theil geht er aus vom Postulat, d. h. der Idee eines Erlösers, stellt ihr die Lehre der heiligen Schrift vom Seyn des Erlösers gegenüber und kommt so zur Verklärung Gottes als Mittlers in der Zeit, im dritten Theil geht er von der Idee des Vollenders aus, stellt ihr gegenüber die Lehre der heiligen Schrift vom Seyn des Vollenders in der Kirche und gelangt so zur Verklärung Gottes als des Vollenders. Daraus ergeben sich die

Quellen, aus welchen die Dogmatik schöpft. In jedem der drei Theile enthält je die erste Unterabtheilung (mit der Ueberschrift Idee) die articulos mixtos, die Artikel, in welchen das im menschlichen Bewußtseyn liegende Erlösungsbedürfniß ausgesprochen ist, es ist deshalb auszugehen von der illuminativen, aprioristischen Entwicklung der Idee oder des Postulats; darauf ist die in der heiligen Schrift enthaltene Geschichte der historischen Ausbildung des respectiven Postulats oder Bedürfnisses als Bestätigung beizufügen und endlich die kirchliche Entwicklung in den Bekenntnissen und bei den Dogmatikern hinzuzunehmen. Dagegen muß in jeder der drei zweiten Unterabtheilungen (Lehre der Schrift vom Seyn) mit der Schriftlehre begonnen werden, darauf die kirchlich-dogmenhistorische Entwicklung folgen und endlich die speculative Vergleichung mit dem im je ersten Capitel entwickelten Postulat oder Bedürfniß den Schluß bilden. In den drei dritten Capiteln ergeben sich zahlreiche Unterabtheilungen, wo bei jedem einzelnen Punkte Schriftlehre, Kirchenlehre und Speculation Hand in Hand gehen und einander auf's engste durchdringen müssen. So sind die Quellen für die articuli mixti die Thatfachen des Bewußtseyns, aus denen das Erlösungsbedürfniß in seinen einzelnen Momenten zunächst erkannt wird, und die Schrift, für die articuli puri die Schrift, weil die historischen Thatfachen aus den historischen Urkunden zu schöpfen sind, mit Ausschluß des subjectiven Bewußtseyns, für Alles aber die geschichtliche Entwicklung des kirchlichen Bekenntnisses und der kirchlichen Dogmatiker. Was nun aber das Verhältniß der einzelnen Quellen zu einander betrifft, und zwar zuerst das Verhältniß der Reflexion auf die Thatfachen des Bewußtseyns zur heiligen Schrift, so gilt hier einerseits als Kanon, daß die ersteren völlig frei und zunächst einmal ohne Rücksichtnahme auf die heilige Schrift zu entwickeln seien. Das Erlösungsbedürfniß, an dem die Brauchbarkeit der Erlösungsthatfache gemessen und geprüft werden soll, darf nicht selbst wieder aus den Urkunden der Erlösungsthatfache geschöpft werden, wenn nicht ein Circle entstehen soll. Nichts desto minder stellt sich diesem Kanon der andere, scheinbar widersprechende zur Seite, daß, wenn der Theologe bei der Entwicklung der Thatfachen des Bewußtseyns auf Sätze geführt werden sollte, denen bestimmte klare Aussagen

der heiligen Schrift entgegen stehen, er dadurch stützig gemacht und zu einer Revision seines speculativen Verfahrens bewogen werden müsse. Aber weil nach dem ersten Canon doch auch die Thatsachen des Bewußtseyns ihr Recht haben, darf der Dogmatiker bei der Revision seiner philosophischen Entwicklung nicht eher ruhen und nicht eher der heiligen Schrift beitreten, bis er es klar und gewiß einsieht, daß seine frühere Ansicht eben so sehr unphilosophisch als unbiblisch gewesen sey. Was sodann das Verhältniß der heiligen Schrift zu dem kirchlichen Bekenntniß anbelangt, so hat das letztere sich gänzlich der Schrift zu unterwerfen, da diese als höchste Norm ebenso über das kirchliche Bekenntniß, wie über die subjective Reflexion tritt. Es steht nicht so, daß die Schriftexegese sich als subjective zu normiren hätte nach dem kirchlichen Bekenntniß als der objectiven Norm, sondern die Auslegung der heiligen Schrift soll in Bezug auf das kirchliche Bekenntniß eine freie seyn, und dann erst, wenn die Schriftlehre feststeht, hat der Dogmatiker die Sätze des kirchlichen Bekenntnisses an den Lehrsätzen der Schrift zu prüfen. Und wie sich die heilige Schrift zum kirchlichen Bekenntniß verhält, so verhält sich wieder das kirchliche Bekenntniß zu den kirchlichen Dogmatikern. Wie nämlich die dogmatische Hauptfrage, was kirchliche Wahrheit sey, nicht aus der Kirchenlehre, sondern aus der heiligen Schrift zu entscheiden ist, so ist hinwiederum die historische Frage, was Kirchenlehre sey, nicht aus den Dogmatikern, sondern lediglich aus den Bekenntnißschriften zu entscheiden. Der Dogmatiker steht daher der geschichtlichen Entwicklung der Dogmatik vollkommen frei gegenüber.

Nach Martensen ist die Dogmatik die wissenschaftliche Darstellung und Begründung der christlichen Glaubenslehren in ihrem inneren Zusammenhang. Dabei ist sie aber nicht bloß eine Wissenschaft vom Glauben, sondern auch eine Erkenntniß im Glauben und aus dem Glauben, denn nur durch den Glauben kann der menschliche Geist der Weisheit Gottes theilhaftig werden, *credo ut intelligam*. Sie ist nicht eine bloße historische Darstellung dessen, was für Andere Wahrheit gewesen ist oder noch ist, ohne es für den Darstellenden selber zu seyn, sondern Glaubenserkenntniß, aber sie ist auch nicht eine philosophische Erkenntniß der

christlichen Wahrheit, welche der Darstellende auf einem Standpunkt außerhalb des Glaubens und der Kirche gewonnen hat, für die Dogmatik ist vielmehr die absolute Wahrheit des Christenthums im Voraus und unabhängig von aller Speculation gegeben. Es ist darum keineswegs die Religion, welche ihren Werth und ihre Bedeutung dem speculativen Denken entlehnen soll, sondern es ist das speculative Denken, welches der Religion, der Offenbarung bedarf. Weil demgemäß die Glaubenswahrheiten die Grundlage der dogmatischen Wissenschaft sind, selbst aber aus der Auctorität des göttlichen Worts und der Offenbarung stammen, stellt Martensen als wesentliches Erforderniß der Dogmatik den biblischen Charakter auf. Dieser zeigt sich zunächst darin, daß die Dogmatik sich zur heiligen Schrift des neuen Testaments verhält, wie zur höchsten kritischen Norm für Alles, was als dogmatische Wahrheit aufgestellt wird, — wie zum letzten Prüfstein, der das Correctiv gibt gegen alle traditiones humanæ, welche sich in die Dogmenentwicklung einmischen. Es kann daher Nichts als christliche Lehre aufgestellt werden, was sich nicht auf das apostolische Zeugniß und den apostolischen Gedankengang zurückführen läßt, auf vorbildliche Aussagen oder Andeutungen in der apostolischen Lehre. Aber nicht bloß in kritischer, auch in organischer Hinsicht ist die Schrift der höchste Kanon. Das dogmatische Denken soll nicht bloß nach der Schrift geprüft werden, muß nicht bloß nicht streiten wider die Schrift, sondern muß organisch befruchtet und stets aufs neue verjüngt werden durch die Schriftlehre. Die Dogmatik hat aber nach Martensen auch einen kirchlichen Charakter, da der Dogmatiker das Organ seiner Wissenschaft nur ist, indem er zugleich das Organ seiner Kirche ist, überdies eine Dogmatik, die nur biblisch, aber nicht kirchlich wäre, eo ipso nicht biblisch seyn würde, weil die Bibel selbst hinweist auf eine zeugende Kirche, die sich durch alle Zeiten hindurch fortsetzen soll. Der allgemein kirchliche Charakter der Dogmatik beruht darauf, daß sie übereinstimmt mit den allgemeinen Symbolen der christlichen Kirche, unter denen das apostolische den ersten Platz einnimmt. Aber die Dogmatik muß nicht bloß einen allgemein-kirchlichen, sie muß auch einen confessionellen Charakter haben. Die kirchlichen Symbole haben Bedeutung für die Dog-

matif als normæ normatæ oder quia und quatenus cum scriptura sacra consentiunt. Durch die erste dieser Formeln will Martensen die wesentliche Einheit zwischen Kirchen- und Schriftlehre bezeichnen, mit der letzteren dagegen, daß dessenungeachtet ein relativer Unterschied zwischen dem Kirchlichen und Christlichen bestehe, zwischen Buchstaben und Geist der Symbole, zwischen Form und Idee. Ist hiedurch die Grundlage und der Stoff gegeben, so besteht die weitere Aufgabe der Dogmatik darin, die christliche Anschauung als einen in sich zusammenhängenden Lehrstoff darzustellen. Das dogmatische Begreifen ist zunächst ein explicatives, eine Entfaltung des in der Anschauung Gegebenen, eine Entwicklung seines inneren Zusammenhangs in sich. Das explicative Begreifen aber enthält in sich selbst den Trieb zum speculativen, welches nicht bloß dabei stehen bleibt, den Zusammenhang in dem Gegebenen darzustellen, sondern auch nach Möglichkeit und Grund fragt, nicht bloß sagt Ita, sondern auch Quare. Das Speculative beruht gerade darauf, die Gegensätze zu fassen in der Einheit der Idee, und das speculative Begreifen ist eben darum eine für den Dogmatiker unerläßliche Thätigkeit. Auch ist es gar nicht möglich, das explicative und speculative Begreifen durch eine feste und unbewegliche Grenze zu scheiden, denn jedes ita enthält ein verborgenes quare, welches unter der gründlichen Explication nicht anders kann als fortschreiten und auffordern zu jener höheren Art des Begreifens. Diese Thätigkeit übt das christlich wiedergeborene Bewußtseyn, das vermöge des testimonium spiritus sancti, als eines durch den Gedanken und die Erkenntniß des Menschen wirkenden Zeugnisses von der Wahrheit, eine christliche Wahrheitsidee in sich schließt. Das glaubige Bewußtseyn reproducirt aus seinen eigenen Tiefen die Schrift- und Kirchenlehre wissenschaftlich, und dogmatische Sätze dürfen nur dann als wahr anerkannt werden, wenn sie als innere und gegenwärtige Wahrheit im Bewußtseyn dargestellt werden können, wenn sie an und für sich dem Bewußtseyn als wahr erscheinen, abgesehen davon, daß sie geschrieben sind; in Kraft der Wahrheitsidee, die im glaubigen Bewußtseyn das Princip des Denkens wird, vermag das menschliche Denken die Tiefen der Offenbarung zu erforschen, zu forschen nach Zusammenhang und Grund in den christlichen Vorstellungen, zu

streben nach der Erzeugung eines geistigen Gegenbildes von der ewigen Offenbarungsweisheit. Dieselbe Thätigkeit ist es auch, die sich kritisch verhält zu den symbolischen Formeln und die symbolischen Grundanschauungen in einer Form darstellt, welche der gegenwärtigen Entwicklungsstufe der Kirche und Theologie entspricht. So kommt zwar die christliche Wahrheitsidee dem positiv Gegebenen entgegen und schließt sich an dasselbe an, andererseits bezeichnet aber Martensen doch das wiedergeborene Bewußtseyn mit seiner christlichen Wahrheitsidee als eine relativ selbstständige, von Schrift und Kirche verschiedene Quelle der Dogmatik.

Indem so die drei Dogmatiker neben den beiden objectiv gegebenen Momenten, dem biblischen und kirchlichen, ein subjectives, das Selbstbewußtseyn und die Selbstgewißheit des dogmatisirenden Subjects, zur Geltung bringen, wahren sie ihren Werken den Charakter der christlich protestantischen Dogmatik, als der wissenschaftlichen Darstellung der christlich protestantischen Glaubenslehre. Denn als christliche Dogmatik hat sie aus der ersten und reinsten Urkunde der christlichen Lehre, der heiligen Schrift, dieser nie versiegenden Quelle der Wahrheit, ihren Inhalt zu schöpfen und die göttliche Offenbarung als unabänderliche Norm für ihre Glaubenssätze festzuhalten, als protestantische hat sie sich an den symbolisch-fixirten Lehrbegriff der protestantischen Kirche anzuschließen und dadurch den Zusammenhang mit der Kirche, deren Glaubenslehre sie darlegt, zu bewahren, und weil sie eine wissenschaftliche Darstellung ist, tritt diesem stabilen Element ein bewegliches zur Seite, das specifisch wissenschaftliche, als eine Zugabe aus den eignen Mitteln des Subjects. Durch das Zurückgehen auf die christliche Offenbarung wird der Dogmatik die positive Grundlage und das supranaturalistische Element, durch die Benützung der Kirchenlehre die wahre Objectivität gesichert und durch die schaffende Thätigkeit des denkenden Geistes der Inhalt so verarbeitet, daß er, wie zu seinem Product, so zu seinem innern Eigenthum wird. Ebendarum ist durch Festhaltung dieser Grundsätze die Dogmatik am sichersten gegen die Einseitigkeiten geschützt, welchen zu unterliegen sie so leicht in Gefahr geräth, gegen eine starre Objectivität, bei welcher die Dogmatik ausschließlich auf eine gegebene fremde Auctorität sich stützt, und eine zer-

fließende Subjectivität, bei welcher die Entscheidung der Willfür des einzelnen Dogmatikers überlassen ist. Unsere Dogmatiker sind daher auch in vollem Recht gegenüber von jeder Auffassung, welche den Einfluß des einen oder andern der drei Factoren schon bei der Definition des Begriffs der Dogmatik entfernt oder schmälert, namentlich auch gegenüber von einigen neueren Darstellungen, die in directem Gegensatz gegen sie je einen der drei Factoren einseitig zur Gewinnung und Begründung des dogmatischen Stoffs in Anspruch nehmen. So erkennt Niedner in einer seiner methodologischen Abhandlungen*) das Wissenschaftliche und Gesetzliche, das von der Kirche herkommt, nur als relativ berechnigte Factoren der Dogmatik an, die eine accidentielle und bedingte Stellung einnehmen, weil sie nicht zur ursprünglich biblischen Lehre gehören, weil dogmische Fassung und Aufstellung christlicher Wahrheit als eines Wissenschaftlichen und Gesetzlichen keine authentisch-christliche ist, nicht in der ursprünglichen Idee und uranfänglichen Selbstaufstellung lag. „Die zwei später adoptirten Formen oder Merkmale stehen außerhalb des Wesensbegriffs und wie die zwei nur nachgeschichtlich hinzugetretenen Dogma-Merkmale mit den urgeschichtlichen nicht gleichen Werth haben, so auch nicht gleiches historisches Recht an Gültigkeit und Dauer.“ „Aufnehmung der Wissenschaftlichkeit und Gesetzlichkeit in den normalen Begriff, in's Wesen des Dogma's würde Aufhebung des positiv-christlichen Begriffs von Lehre seyn.“ Allein damit verkennet Niedner das Wesen der Dogmatik und verwechselt dieselbe mit der christlichen Lehre überhaupt, welche als solche bloß aus der Bibel geschöpft werden darf, während die Dogmatik neben dem Biblischen die Kirchlichkeit und die Wissenschaftlichkeit in ihren Begriff aufzunehmen hat, weil die unmittelbar gegebenen biblischen Wahrheiten nur durch ihre Verbindung mit dem kirchlichen und speculativen Element zu Dogmen werden. Eine Einseitigkeit anderer Art liegt in Rothe's **) Ansicht. Er geht davon aus, daß das Dogma schlechterdings nur als kirchliches vorkommen könne, und bezeich-

*) Das Recht der Dogmen im Christenthum in geschichtlicher Betrachtung in der Zeitschrift für die historische Theologie 1851, 4. S. 618, 23, 28 und andere.

**) Zur Dogmatik in den theologischen Studien u. Kritiken. 1855, 4.

net demnach die Dogmatik als die wissenschaftliche Darstellung der Lehrsätze, in welchen eine bestimmte kirchliche Gemeinschaft ihr eigenthümliches frommes Bewußtseyn ausdrücklich und authentisch in begrifflicher Weise ausgesprochen hat, nach ihrem inneren Zusammenhange untereinander. Diese Darstellung wird aber nach der eigenen Erklärung Rothe's ganz von selbst zugleich zu einer Beurtheilung derselben, sofern die Dogmen sich an ihrem Zusammengehen zur harmonischen Einheit des Systems erproben und bewähren müssen, überhaupt eine solche wissenschaftliche Bearbeitung und Systematisirung der Dogmen ihrer Natur nach gar kein anderes Interesse hat, als die Ermittlung ihrer Wahrheit oder Unwahrheit. Die hiemit geforderte Beurtheilung der Dogmen ist nach Rothe eine freie, die Kritik darf es nicht etwa grundsätzlich auf die durchgängige Bewährung und beziehungsweise Vertheidigung der dargestellten kirchlichen Lehre anlegen. Bei aller ihrer Freiheit ist jedoch die dogmatische Kritik auch wieder eine gebundene, eben sofern sie dogmatisch seyn muß, d. h. die Dogmen nach keinem andern Richtmaß beurtheilen darf, als nach ihrem eigenen Begriff, sie ist bestimmt gebunden dadurch, daß sie bei ihrer Beurtheilung der Dogmen keinen andern Maßstab anlegen darf, als diejenigen Principien, welche die betreffende Kirche selbst als für ihre Lehre maßgebend erkennt. Demnach ist der Maßstab, der an die Dogmen der evangelischen Kirche angelegt werden muß, die heilige Schrift, die wissenschaftliche Richtigkeit und das fromme Gefühl, für dessen verstandesmäßigen Ausdruck sie sich geben. Dieser Auffassung der Dogmatik tritt, was das darzustellende Dogma betrifft, das Bedenken entgegen, daß die in den Symbolen niedergelegten kirchlichen Lehren für sich selbst keine begrifflich gefaßten Lehrsätze, somit keine Dogmen sind, vielmehr das Symbol in dem Maße seinen eigenthümlichen Charakter verliert, als es sich der wissenschaftlichen Form nähert und so dem Verständniß der Gemeinde sich entzieht, wie denn auch nach der Darstellung Rothe's selbst kein Factor vorhanden ist, durch den die von der Kirche und unter ihrer Auctorität aufgestellten Lehrsätze eine begriffliche Fassung erhalten könnten; und hinsichtlich der Darstellung und Kritik entsteht der gegründete Zweifel, ob die kritische Behandlung des gegebenen Dogma's auf Grund der

Schrift, des frommen Gefühls und der Speculation so von jeder positiven Einwirkung auf das Dogma getrennt werden könne, daß nicht auch eine Umänderung oder Neubildung desselben durch die Speculation oder die Schriftlehre oder das religiöse Bewußtseyn herbeigeführt und so in Folge der productiven, vorwärts dringenden Kraft, die in diesen Potenzen liegt, mit dem Destruiren auch ein Construiren verbunden würde, so daß gerade die charakteristische Eigenthümlichkeit der Rothe'schen Auffassung, wornach nicht die Dogmen in der Dogmatik gemacht, sondern die dogmatischen Grundbegriffe in einer von der Dogmatik unabhängigen Disciplin erzeugt und zu jener schon mit hinzugebracht werden, in Gefahr ist, in die oben von uns bezeichnete Bahn hinübergedrängt zu werden, wie ja Rothe selbst zu der Anerkennung genöthigt ist, daß die dogmatisirende Thätigkeit theilweise eine dogmenbildende wird, weil sie unvermeidlich allemal zugleich eine dogmenumbildende ist. Die biblische, religiöse und wissenschaftliche Kritik tritt viel zu tief in die Dogmatik hinein, als daß letztere als eine Disciplin der historischen Theologie gelten könnte, und wenn auch Rothe neben der Dogmatik eine selbstständige Disciplin der speculativen Theologie in seinem Gesamtorganismus der theologischen Wissenschaft hat, so kann er doch selbst den Einfluß der Speculation auf das kirchliche Dogma, ob er ihm auch zunächst ein kritischer ist, nicht ferne halten*). Am weitesten aber entfernt sich vom wahren Begriff der Dogmatik (C. Schwarz**), wenn er auf Grund

*) Wie wenig sich die Dogmatik der Einwirkung des Subjects entziehen kann, zeigt die kirchliche Dogmatik von Dr. Fr. Ab. Philippi, 1. Thl. 1854, denn obgleich der Verfasser eine kirchliche Dogmatik schreiben will, bezeichnet er doch die Dogmatik als die Entwicklung des Offenbarungsinhaltes, wie derselbe im glaubigen Menschengenosse sich wieder spiegelt, und als die Quelle derselben die durch die Offenbarung erleuchtete Vernunft des dogmatisirenden Subjects.

**) Die neuesten Dogmatiker Liebner, Lange, Martensen, 1. Artikel: der Zustand unserer Dogmatik und ihre Aufgaben, in der allgemeinen Monatsschrift für Literatur, Halle 1850, Oktober erste Hälfte. In einer Recension von Philippi's kirchlicher Glaubenslehre in der protestantischen Kirchenzeitung 1855, 2. spricht sich Schwarz in ähnlicher Weise über die dogmatischen Werke von Lange und Liebner aus, wenn er unter Anderem bemerkt, die alte kirchliche

der Ueberzeugung, daß dem speculativen Element ein ausschließliches Recht zukomme, den Charakter der neueren dogmatischen Werke als den des Epigonthums, der wissenschaftlichen Stockung und Erschlaffung, der restaurativen Abspannung und ihre Dogmatik als eine sehr unklare Composition des Modernen und des Altgläubigen, des speculativen Gedankens und der supranaturalen Vorstellung, der freien Wissenschaft und des biblischen Glaubens, des Monismus und des Dualismus bezeichnet, wenn er seine Opposition gegen die neuere Dogmatik in die Erklärung zusammenfaßt: „es ist mit Einem Worte trotz aller speculativen Ansätze der Supranaturalismus nicht bis in seine letzten Gründe verfolgt und hier zerstört“, und im Unterschied von einer solchen widerspruchsvollen Restaurationsdogmatik einen speculativen Rationalismus verlangt, der im Gegensatz gegen die Thatfachen, die der begreifenden Erkenntniß immer wieder in den Weg treten, mit dem Princip der Immanenz des Göttlichen im Menschlichen wirklich Ernst macht. Aus rein idealen Gebilden läßt sich die dogmatische Wissenschaft nicht aufbauen.

Doch sind über der Anerkennung der dogmatischen Wahrheit, die mit dieser Grundlegung ausgesprochen ist, die Mängel der Ausführung nicht zu übersehen. Und zwar wird in dieser Beziehung das Urtheil über die drei Dogmatiker sich verschieden gestalten, da bei aller Uebereinstimmung die näheren Bestimmungen über die einzelnen Factoren, namentlich den dritten, verschieden sind, indem bei Lange sowohl das kirchliche Bewußtseyn als auch der speculative christliche Geist, der als bewußter Geist im Kampfe mit dem Bewußtseyn der Welt die christliche Lehre zu begründen hat, bei Ebrard das religiöse Bewußtseyn, insbesondere das Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit, bei Martensen das christlich wiedergeborene Bewußtseyn oder die Wahrheitsidee in Verbindung mit dem explicativen und speculativen Begreifen die subjective Seite repräsentirt, da ferner das Verhältniß, in das die Factoren zu einander treten, in den drei Systemen sich verschieden modificirt,

Dogmatik beschäme noch heute alle Diejenigen, welche das Flicken der alten Lappen auf das neue Kleid und das Durcheinandermischen der heterogensten Stoffe so eifrig betreiben.

— wiewohl sie in letzter Instanz sämmtlich dieselbe Ausstellung trifft, daß nicht alle wesentlichen Momente zu ihrem vollen Rechte kommen, sondern das subjectiv-religiöse oder speculative die beiden anderen zurückdrängt.

Ist die Dogmatik auf die biblische Lehre, die Kirchenlehre und die eigene Thätigkeit des Subjects so angewiesen, daß sie nur durch das Zusammenwirken dieser drei Factoren eine ihrem Begriff entsprechende Gestalt erhält, so muß jeder einzelne Haupttheil derselben, wie jedes einzelne Dogma gleichmäßig von allen drei Momenten durchdrungen und bestimmt seyn. Im Gegensatz gegen diese Forderung ist es aber eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Systeme von Lange und Ebrard, daß der Einfluß der drei Factoren auf die Gestaltung der einzelnen Theile der Dogmatik ein sehr ungleichmäßiger ist, indem dieselben nicht mit einander und in einander, sondern neben einander wirken. Denn wenn Lange zwischen der philosophischen und positiven Dogmatik unterscheidet und in der Ausführung beide von einander trennt, wenn er von seiner Definition des Dogma's als eines geistigen Socialprincip's ausgehend die philosophische Dogmatik betrachtet als die christliche Dogmatik in ihrem Verhältniß zu dem allgemeinen menschlichen Denken und als die ideale Begründung des ganzen dogmatischen Systems, die positive Dogmatik aber als die Wissenschaft vom christlichen Dogma, welche dasselbe als ein gegebenes und für den christlichen Glauben gesetzgebendes aufnimmt, als die Wissenschaft der ideal-socialen Selbstbestimmungen der Kirche, so erhält jede der beiden Seiten der Dogmatik, die philosophische und die kirchliche, ein Gebiet für sich, und es ist das kirchliche Element nicht wissenschaftlich durchdrungen, das philosophische nicht mit der Kirchenlehre in Zusammenhang gebracht. Hat so die philosophische Dogmatik lediglich die Bestimmung, die reine Idealität des Dogma's, sein Hervorgehen aus dem menschlichen Geistesleben zu erweisen und die Momente, durch welche das allgemeine menschliche Bewußtseyn hindurch geht, bis es sich in den positiven christlichen Dogmen ausspricht, in ihrer reinen Genesis, in ihrer natürlichen und nothwendigen Folge und in ihrer geschlossenen Verkettung darzustellen, so verliert sie den Charakter der christlichen Dogmatik, der ein Mitbestimmtwerden

durch die objective Auctorität der Schrift und der Kirche verlangt, und wird zu einer speculativen Phänomenologie des religiösen Geistes, die nur ihrem eigenen Charakter zuwider positive der Schrift und der Kirchenlehre entlehnte Momente in sich aufnimmt, wie die Lehre von der Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts, der Offenbarung, dem Gottmenschen. Uebrigens tritt nicht ebenso auch umgekehrt, wie es nach der ursprünglichen Anlage erwartet werden sollte, in der positiven Dogmatik das subjective Moment zurück, vielmehr gelangen nicht einmal hier die objectiven Factoren zu ihrem vollen Rechte. Denn Lange will zwar in diesem Theil das Dogma nach seiner ganzen Integrität, worin dasselbe in der heiligen Schrift niedergelegt ist, wie nach seiner ganzen kirchlichen Entwicklung bis in die gegenwärtige Zeit darstellen, den reinen christlichen Lehrgehalt aus den biblischen Büchern, die reinen Lehrbestimmungen aus der Masse der kirchlichen Bekenntnisschriften ermitteln und wird so darauf hingeführt, die Schriftlehre und die Kirchenlehre in seine Darstellung aufzunehmen, letztere um so mehr, da er die Dogmatik bezeichnet als die Wissenschaft von der christlichen Wahrheit, wie sie zum Socialprincip der christlichen Gemeinde geworden ist. Allein wenn auch die Dogmatik auf die dogmatischen Principien, wie sie in der heiligen Schrift dargelegt sind, zurückgeht, so ist dabei wohl zu beachten, daß Lange die Schrift, aus der der Dogmatiker zu schöpfen habe, bezeichnet als die Schrift der Kirche, welche in der Kirche der Schrift ihren ewigen Wesensausdruck, ihr Leben, ihre lebendige Erklärung findet, und eben darum, weil die Schrift mit dem lebendigen Strom des kirchlichen Dogma in ewiger Wechselwirkung steht, den Dogmatiker aus der Schrift nur insoweit schöpfen läßt, als die Schrift mit der Kirche eins ist. Dadurch verliert die heilige Schrift als solche ihren normativen und correctiven, wie überhaupt jeden selbstständigen Einfluß. Das kirchliche Dogma aber, das mit der Schrift in Wechselwirkung tritt, ist nicht das symbolisch fixirte, sondern das kirchliche Bewußtseyn, wie es sich für die Gegenwart gestaltet hat, das Socialprincip der Kirche ist das Dogma, sofern es Geltung hat in der bestehenden christlichen Gemeinde. Damit kommt auch die kirchlich = autorisirte Lehre um ihre Bedeutung und tritt in Eine Reihe mit der geschichtlichen

Entwicklung des Dogma's überhaupt. Zu dieser Gleichstellung konnte Lange um so leichter gelangen, da er selbst das Symbol als das kirchliche Dogma in potenzirter Gestalt bezeichnet, wobei er freilich seiner eigenen Begriffsbestimmung widerspricht, wenn er das Symbol für ein Dogma erklärt, dessen ideale Seite ganz zurücktritt hinter die sociale. So bleiben für die Lange'sche Dogmatik nur noch die in der Kirche herrschenden Glaubenslehren, wie sie das kirchliche Bewußtseyn in sich schließt, und die wissenschaftliche Thätigkeit des dogmatisirenden Subjects als normirend übrig, und da das kirchliche Bewußtseyn, dessen Inhalt Lange in seiner Dogmatik darlegt, nichts Anderes ist als seine subjective Auffassung von der in der Kirche herrschenden Lehre und dem kirchlichen Geist, das wissenschaftliche Element aber eine durch die Spannung des christlichen Geistes gegenüber von der Welt hervorgerufene Thätigkeit desselben und eine Anwendung der neueren positiven Philosophie und Theologie, so weit sie dem Verfasser als richtig erscheint, auf die Bestimmung der Dogmen, so ist die Dogmatik in letzter Instanz auf die subjective Thätigkeit des Dogmatikers zurückgeführt, — ein Ergebniß der Kritik, das uns um so weniger befremden kann, wenn wir uns erinnern, wie die positive Dogmatik ihre formalen und materialen Grundbegriffe von der philosophischen übernimmt, welche dieselben durch die stetige Entwicklung des religiösen Geistes gewonnen hat, und durch die Wahrnehmung bestätigt wird, daß die Dogmatik an verschiedenen Stellen von der Schrift und der Kirchenlehre abweicht. Auf diese Zurückstellung der heiligen Schrift bezieht es sich, was Niedner in einer zweiten Abhandlung *) an der Stelle, wo er von den beiden Seiten des Dogma's, der in der Schrift gegründeten Positivität und der darauf sich stützenden Lehr-Entwicklung, redet, an der dogmatischen Richtung Lange's tadelte, daß sie Verlegung des Princip's der Lehrentwicklung zu Dogma verhältnißmäßig mehr auf die subjective (menschliche) als auf die objective (göttliche) Seite sey, und zwar mit Setzung des Entwickelns vorzugsweise in die Geistes-thätigkeit des Denkens, daß sie alle Einsetzung des Religionsstifters beschränke auf die Substanz mit der inliegenden

*) Richtungen und Aufgaben der Dogmatik in gegenwärtiger Zeit, Zeitschrift für die historische Theologie 1852, 4.

Kraft zu Dogmen und die Substanz nicht allgemeinen und bleibenden Typus alles weiteren Auslegens und Entwickelns seyn lasse und daß durch die zwei Grundbegriffe Lange's von Positivität und Entwicklung christlicher Lehre als Dogma's die Kraft des supranaturalen Standpunkts gebrochen oder doch geschwächt erscheine, nach der Seite hin, wo der religiöse Geist in weltlicher Gelehrten-Wissenschaft allein als anständig gilt, aber auch nach der Seite hin, wo der christliche Geist in geistlicher Kirchen-Doctrin allein als wirksam gilt.

Weil in der Ausführung Lange's das objectiv kirchliche Element die ihm gebührende Stellung verliert, kommt auch die von ihm mit besonderem Nachdruck hervorgehobene sociale Seite des Dogma's nicht zu ihrem Recht. Zwar ist das sociale Moment nicht in der Weise, wie es Lange auffaßt, ein integrierender Bestandtheil des Dogma's neben dem rein religiösen und wissenschaftlichen, und die sociale Seite des Dogma's besteht nicht sowohl darin, daß es die Societät bildet oder zu bilden fähig ist, sondern darin, daß es von der Societät bedingt wird und auf die bestehende kirchliche Lehre sich stützt, womit freilich nicht ausgeschlossen ist, daß das Dogma der Kirche diene. Allein nicht einmal die in Wahrheit dem Dogma zukommende Beziehung auf die Societät wird gewahrt, da Lange das Dogma vorherrschend vom Einzelsubject abhängig macht und das normirende Gewicht des Symbols unbeachtet läßt. Noch viel mehr also muß das sociale Moment des Lange'schen Begriffs vom Dogma, durch das eine weit innigere Beziehung des Dogma's zur Societät statuirt wird, durch das Vorherrschen der Subjectivität verdrängt werden, weil das einzelne dogmatisirende Subject nicht das Recht haben kann, der Gesamtheit seine subjective Auffassung aufzudringen. Soll das Dogma, das seinem Begriff nach ein ideales ist, social werden, so kann dies nur dann geschehen, wenn das Individuum bei der Dogmenbildung sich an die von der Gemeinschaft anerkannte Wahrheit anschließt, weil eine neue Societätslehre nur durch die wechselseitige Beziehung, in die Individuum und Gemeinschaft mit einander treten, entsteht.

So kann Lange die Eigenthümlichkeiten seiner Dogmatik, die ihren Charakter am deutlichsten bezeichnen, die Fassung des

Dogma's als eines geistigen Socialprincip's und die daraus abgeleitete Trennung des Idealen und Positiven in der Dogmatik, nicht durchführen und erhält vielmehr eine philosophische Dogmatik, die sich grundsätzlich vom Boden der Dogmatik entfernt und nur durch eine Inconsequenz Bestandtheile erhält, welche der Dogmatik angehören, eine positive Dogmatik, deren Inhalt wesentlich von dem Gedankenleben der mit der Bildung ihrer Zeit eng verwachsenen Individualität abhängig ist und ihren socialen Charakter verliert, und eine angewandte Dogmatik, die, weil an den formalen Principien der christlichen Dogmatik nicht festgehalten wird, nach Inhalt und Umfang die Grenzen der Dogmatik überschreitet, — als indirectes Zeugniß dafür, daß der Dogmatik nur bei gleichmäßigem Zusammenwirken der drei Factoren des Biblischen, Kirchlichen und Wissenschaftlichen der christlich protestantische Charakter bewahrt wird. Daher liegt der Werth des Werkes nicht sowohl in der Fassung und Durchführung des Begriffs der Dogmatik, durch die Lange eine neue Bahn brechen will, nicht in der Eintheilung und Anordnung der dogmatischen Wissenschaft, nicht in einem consequenten methodischen Gang und in dogmatischer Präcision, sondern vielmehr nach einer anderen Seite hin, nämlich in dem reichen eregetischen und historischen Stoff, den er — freilich oft das der Dogmatik gestattete Maß überschreitend — darlegt, in der scharfsinnigen Benützung wissenschaftlicher Resultate zur Feststellung positiver dogmatischer Bestimmungen und zur Widerlegung destructiver Tendenzen, überhaupt in dem großen Vorrath geistvoller, anregender Gedanken, die sich durch das umfangreiche Werk hindurchziehen.

Wenn sodann bei Ebrard die einzelnen Abschnitte der Dogmatik ihren Inhalt und dessen Begründung theils aus der Schrift, theils aus dem subjectiv-menschlichen Bewußtseyn je nach ihrer Stellung zu dem Mittelpunkt der Dogmatik, der Synthesis zwischen dem Erlösungsbedürfniß und der Erlösungsthatsache, erhalten, so erhellet schon aus dieser äußerlich hervortretenden Trennung der Quellen von einander, wie ungleichmäßig sie dem Charakter der Dogmatik zuwider ihren Einfluß auf die einzelnen Theile des Systems ausüben, während freilich Ebrard selbst es für einen Vorzug seiner Dogmatik erklärt, daß sie die einzelnen Momente

unvermischt erhält. Durch diese ungleichmäßige Beziehung der einzelnen Theile der Dogmatik auf ihre Quellen wird die der heiligen Schrift zukommende Stellung beeinträchtigt, sofern die Synthesis zwischen der Erlösungsbedürftigkeit und der Erlösungsthatsache nur nach einer Seite, nach der Seite der Thatsache, ihre Begründung in der Schrift erhält, die Erlösungsbedürftigkeit aber einzig und allein dem religiösen Bewußtseyn entnommen wird, sofern eben darum in jedem der drei Hauptabschnitte der Dogmatik eine in dem subjectiv-menschlichen Bewußtseyn liegende Idee vorangestellt und, wenn dieses Postulat a priori entwickelt ist, die biblische Lehre nur als Bestätigung beigelegt wird. Doch tritt diese Unterordnung der Schrift unter das religiöse Bewußtseyn nicht bloß in den genannten Abschnitten hervor, sondern kommt, weil sie in der Stellung begründet ist, welche die Reflexion auf die innere Erfahrung gegenüber von der Schrift überhaupt einnimmt, auch da zum Vorschein, wo die Lehre der heiligen Schrift der Thatsache der innern Erfahrung räumlich vorangestellt ist. Denn wenn gleich nach Ebrard die Synthesis des Erlösungsbedürfnisses und der Erlösungsthatsache, ehe sie wissenschaftlich erfaßt werden kann, unmittelbar gefühlt werden muß und daher ihren letzten Grund nirgends anders als in der objectiven Offenbarung haben kann, weil alle christliche Erfahrung auf die Offenbarung sich gründet, wenn gleich ferner die Reflexion auf die innere Erfahrung, welche das Erlösungsbedürfnis in sich schließt, durch das Licht des göttlichen Wortes geläutert ist: so wird doch die Wahrheit der Schriftlehre, in welcher die Erlösungsthatsache enthalten ist, erst daraus abgeleitet, daß sie mit dem Erlösungsbedürfnis, das im religiösen Bewußtseyn begründet ist, übereinstimmt, so daß das religiöse Bewußtseyn eine von der Schrift unabhängige Quelle der Wahrheit wird, das Subjective als das normirende prius erscheint und für die Objectivität der dogmatischen Entwicklung und Beweisführung, für ihre Uebereinstimmung mit der Schrift keine Garantie geboten ist, wie denn auch dieser Vorzug des Subjectiven sich darin zeigt, daß Ebrard behauptet, es gebe keinen andern Beweis für die Inspiration der heiligen Schrift, als die Darlegung ihres Inhalts in seiner Nothwendigkeit, also eben die ganze Dogmatik selbst. Damit wird Ebrard

dem Charakter einer ächt reformirten Dogmatik, den er durch die Aeußerung bezeichnet, von jeher sey die reformirte Kirche nicht vom Dogma zur Schrift, sondern von der Schrift zum System, vom System zum Dogma gekommen, selbst untreu. Die nothwendige Folge davon ist, daß auch für den Fall eines Conflicts der Einsicht des Subjects das Hauptgewicht zugeschrieben wird. Denn die Vereinigung der beiden einander scheinbar widersprechenden Kanones, daß die Thatfachen des religiösen Bewußtseyns völlig frei und ohne Rücksichtnahme auf die heilige Schrift zu entwickeln seyen und daß der Theologe, wenn er bei der Entwicklung der Thatfachen des Bewußtseyns auf Sätze geführt werde, denen bestimmte klare Aussagen der heiligen Schrift entgegenstehen, eine Revision seines speculativen Verfahrens vorzunehmen habe, die Obrard dadurch zu gewinnen sucht, daß er erklärt, wenn der Theologe auf einen philosophischen Satz geführt werde, dem die heilige Schrift widerspricht, so genüge es nicht, wenn er sage: „zwar sagt mein Bewußtseyn a, da aber die Schrift b sagt, so gebe ich der Schrift Recht“, sondern er habe vielmehr alsdann seine philosophische Entwicklung neu zu revidiren und nicht eher der heiligen Schrift beizutreten und von seiner früheren Ansicht abzugehen, bis er es klar und gewiß einsehe, daß die letztere eben so sehr unphilosophisch als unbiblich gewesen sey, diese Vereinigung ist nichts Anderes als eine Ueberlassung des entscheidenden Wortes an die Subjectivität, welche somit Partei und Richter in zugleich ist und sich in dieser Stellung schwer zum Widerspruch gegen ihre eigene Ansicht bestimmen lassen wird.

Während übrigens die heilige Schrift noch dem Namen nach als norma credendi gilt und sowohl ihre Dignität als auch der Ursprung der wissenschaftlichen Synthesis, welche sich auf eine unmittelbare Synthesis des Erlösungsbedürfnisses und der Erlösungsthatfache in Gefühl und Erfahrung stützt und voraussetzt, daß der Theologe die rettende, erlösende Kraft des Christenthums innerlich erfahren habe, im Falle des Widerspruchs zwischen den Thatfachen des Bewußtseyns und der Aussage der heiligen Schrift wenigstens eine Revision des speculativen Verfahrens nöthig machen: verliert das kirchliche Bekenntniß alle normative Geltung, da der Dogmatiker der Kirchenlehre lediglich keinen Einfluß auf

seine Schrifterklärung einräumen darf, sondern nur, wenn die Schriftlehre feststeht, die Sätze des kirchlichen Bewußtseyns an ihr zu prüfen hat, um sodann sich zu derjenigen Confession zu bekennen, deren Lehre er in der Schrift findet, wie ja Ebrard es ausdrücklich für ein charakteristisches Merkmal der reformirten Dogmatik und insbesondere der seinigen erklärt, daß sie ächt unirt ist, d. h. daß sie unabhängig von einem kirchlichen Lehrtypus Alles, was sich ihr in andern Confessionen als schriftmäßig und wahr erweist, in sich aufnimmt*). Somit ist der Werth, der der Kirchenlehre bleibt, einzig ein historischer, und sie wird auf gleicher Stufe mit den Ansichten der kirchlichen Dogmatiker nur als eine weitere Ausführung der dogmatischen Fragen dem Systeme einverleibt. Eben darum aber, weil der Kirchenlehre und der dogmengeschichtlichen Entwicklung kein wesentlicher Einfluß eingeräumt wird, ist auch durch den Inhalt selbst eine Grenzlinie, innerhalb der sich der Dogmatiker bei Ausnahme des historischen Stoffs zu halten hat, nicht gezogen, und daraus mag es zu erklären seyn, daß Ebrard denselben in solchem Umfange ausnahm, wie es nur mit Beeinträchtigung der Durchsichtigkeit und Uebersichtlichkeit der Darstellung geschehen konnte, wiewohl andererseits anerkannt werden muß, daß Ebrard durch seine dogmengeschichtlichen Erörterungen, namentlich durch die Entwicklung des inneren Zusammenhangs der kirchlichen Lehrsätze, der Dogmatik wesentliche Dienste leistete.

Entschieden hält Martensen den Charakter der protestantischen Dogmatik fest, wenn er die heilige Schrift nicht nur in kritischer Beziehung als die höchste Norm für Alles, was als dogmatische Wahrheit aufgestellt wird, sondern auch in organischer Hinsicht als den höchsten Kanon bezeichnet und auf eine stete Befruchtung des dogmatischen Denkens aus der Fülle der Schriftlehre dringt, wenn er ferner zur Feststellung des Rechts, das der Kirchenlehre einzuräumen ist, erklärt, die christliche Dogmatik habe nicht nur zur Wahrung ihres allgemein kirchlichen Charakters mit den allgemeinen Symbolen der christlichen Kirche übereinzustimmen, sondern auch zur Erhaltung ihres Zusammenhangs mit dem Bekenntniß

*) Vgl. Pelt in Reuter's Repertorium 1852, Oktober.

der lutherischen Kirche an den Typus der in den Symbolen derselben, namentlich der augsburgischen Confession, enthaltenen reinen Lehre sich anzuschließen, und den Symbolen diesen Einfluß zuschreibt, quia cum sacra scriptura consentiunt. Ebenso kommt das dritte der protestantischen Dogmatik wesentliche Element dadurch zu seiner Geltung, daß nach Martensen das christlich wiedergeborene Bewußtseyn die Schrift aus seinen eignen Tiefen wissenschaftlich reproducirt, weil dem testimonium spiritus sancti nicht bloß praktische, sondern auch theoretische Bedeutung beizulegen und im gläubigen Bewußtseyn eine Wahrheitsidee voranzusetzen ist, welche dem positiv Gegebenen entgegenkommt, daß ferner dieses christlich wiedergeborene Bewußtseyn nicht bloß die Aufgabe hat, durch explicatives Begreifen und Entfaltung des in der Anschauung Gegebenen einen in sich zusammenhängenden Lehrbegriff darzustellen, sondern auch die weitere, durch Speculation das Quare der aufgestellten Behauptung zu ermitteln, die theologischen Richtungen der Gegenwart, die dogmatische Bedeutung haben, zu prüfen und die Gegensätze in die Einheit der Idee zu fassen. Wenn dagegen in dieser Beziehung Reuter *), der der wissenschaftlichen Dialektik nur die Aufgabe zutheilen will, die Uebereinstimmung der dogmatischen Erkenntnißsätze mit dem Inhalt der *res* nachzuweisen, Martensen darüber tadelt und der Inconsequenz beschuldigt, daß er das dogmatische Erkennen die Wahrheit der Glaubenslehren begründen und die Frage nach dem Quare beantworten läßt, als ob der Glaube, aus dem das dogmatische Erkennen hervorgeht, dieses Grundes noch entbehre, während doch nach seiner eigenen Behauptung die christliche Wahrheit an und für sich schon das Gewisseste sey: so verkennt er die Bedeutung der wissenschaftlichen Thätigkeit des Subjects, welche ihre eigenthümliche Sphäre und das Recht hat, von ihrem Standpunkt aus den in der unmittelbaren Erkenntniß gebotenen Stoff zu behandeln und dadurch einen materiellen Einfluß auf die Gestaltung des Dogma's auszuüben. Und wie jedem der einzelnen

*) Ueber Aufgabe und Natur des dogmatischen Beweises in Schneiders deutscher Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1851, Sept. Okt. Nov. S. 361. 362, daselbe dann auch in des Verf. „Abhandlungen zur systematischen Theologie.“

Factoren seine bestimmte Stellung angewiesen ist, so ist auch das Zusammenwirken derselben ein innigeres und constanteres als in den beiden andern Werken, und die Aufgabe der Dogmatik, einen Lehrbegriff darzustellen, der von dem Lehrgehalt aller drei Factoren gleichmäßig erfüllt ist, kommt durch Martensen ihrer Lösung näher. Wesentlich zu dieser Vereinigung trägt es bei, daß Martensen gemäß seinem Hauptgrundsatz *credo ut intelligam* den Dogmatiker nur durch den Glauben und im Glauben an die in der Schrift enthaltene göttliche Wahrheit zur wissenschaftlichen Erkenntniß gelangen läßt, daß er den Dogmatiker nur dann als Organ seiner Wissenschaft anerkennt, wenn er zugleich Organ seiner Kirche ist und den Typus seines Kirchenthums, d. h. die unauslöschlichen Grundzüge in der religiösen Eigenthümlichkeit desselben sich aneignet, so daß die wissenschaftliche Darstellung des Dogmatikers ihrer Natur nach die Bibellehre und den wesentlichen Inhalt der Kirchenlehre in sich aufnimmt. Wenn aber auch Martensen in dem Bisherigen und selbst darin noch Recht zu geben ist, daß die dogmatischen Sätze, welche ihren Grund im göttlichen Worte haben, als innere und gegenwärtige Wahrheit im Bewußtseyn sich müssen darstellen lassen und daß sich die Dogmatik kritisch zu verhalten habe zu den symbolischen Formeln, daher auch die symbolischen Grundanschauungen in einer Form darstellen dürfe, welche der gegenwärtigen Entwicklungsstufe der Kirche und Theologie entspricht, so überschreitet er doch die Grenze der relativen Selbstständigkeit, welche der Thätigkeit des wiedergeborenen Bewußtseyns einzuräumen ist, dadurch, daß er ein von der Schrift und Kirchenlehre losgetrenntes dogmatisches Expliciren und Speculiren zugibt und den im Bewußtseyn des Menschen liegenden Sätzen eine Geltung und Bedeutung zuschreibt, die sie in sich selbst haben unabhängig davon, daß sie geschrieben stehen, daß er, weil die Kirche die Welt nicht bloß außer sich, sondern auch in sich habe, die christliche Erkenntniß prüfen läßt, ob das Kirchliche auch das Christliche ist, und so das quia durch das quatenus wieder aufhebt, daß überhaupt die christliche Subjectivität in ihrer Entwicklung zu dem Punkte kommen muß, wo sie sich nicht länger in dem Abhängigkeitsverhältniß zu dem positiv Gegebenen fühlt, sondern in einem freien Verhältniß der Gegenseitigkeit. Daß

Martensen damit das christliche Bewußtseyn von Bibel und Kirche trennt, wird über allen Zweifel erhoben, wenn er sich zur Erklärung der Unabhängigkeit der Aussagen der christlichen Wahrheitsidee von Schrift und Kirche auf die analogen Erscheinungen des sittlichen und ästhetischen Gebiets beruft, auf die sittlichen Anschauungen und Begriffe, die sich unabhängig von dem Ueberlieferten im Leben, in der Geschichte ausbilden, und auf die Schöpfungen der christlichen Kunst, die freilich ihre Vorbilder haben in der positiven Offenbarung, aber doch hinweisen auf eine christliche Schönheitsidee, die sich muß geregt haben im eignen Innern der Künstler. Und da nun zum Voraus schon die christliche Wahrheitsidee als das ordnende und zusammenfassende Element das letzte entscheidende Wort zu sprechen hat, so ist in den Grundsätzen der Martensen'schen Dogmatik kein Schutz gegen den Abfall von Schrift und Kirchentypus geboten, sobald das Band zwischen jener Wahrheitsidee und den objectiven Factoren gelockert ist. Diese Dogmatik ist daher nicht sowohl die wissenschaftliche Behandlung eines gegebenen Stoffs, als vielmehr eine auf dem christlichen Bewußtseyn, das sein Initial-, nicht aber sein Normal-Princip in der Schrift und Kirche hat, ruhende speculative Entwicklung der christlichen Lehre und damit eine Vereinigung Schleiermacher'scher und Hegel'scher Elemente, sofern dem glaubigen Bewußtseyn ein von seinem Inhalt unabhängiges speculatives Begreifen zur Seite tritt. Dasselbe Urtheil, daß das ideale Element über das positive, das subjective über das objective das Uebergewicht erhalte, sprechen mehrere Kritiker über die Martensen'sche Dogmatik aus. Niedner*) tadelt die Selbstständigkeit, die das christlich bestimmte Bewußtseyn gegenüber von der Schrift und Kirchenlehre erhalte, indem er unter Anerkennung der Grundrichtung der Martensen'schen Dogmatik den Supranaturalismus derselben als ungenügend und unbestimmt bezeichnet, weil kein Maß festgestellt ist für den Einfluß der Schrift und Kirche auf das Subject, für dessen Vermögen, unter diesem Einfluß seine Selbstmitthätigkeit auch zu Selbstständigkeit zu entwickeln, weil eine relative Selbstständigkeit der christlichen Individual-Subjecti-

*) Richtungen und Aufgaben u. s. w.

vität gegenüber von Schrift und Kirche nicht die richtige Stellung derselben ist, sondern für die Stellung des Individuums zur Kirche die Fassung und Bezeichnung derselben als stetiger lebendiger Zusammenheit beider, das Wesen der Stellung des Individuums zur Schrift immer mehr erkennende Aneignung von ihrem Reichthum ist. Und Weissäcker*) sagt damit übereinstimmend, von den beiden Elementen, die wir in der Dogmatik überall unterscheiden können, dem idealen und positiven, herrsche bei Martensen das ideale durchaus vor, und wiewohl eine Rückbeziehung auf Schriftstellen und mehr noch Gesamtanschauungen der Schrift nicht fehle, gehe im Ganzen die Entwicklung und Beweisführung doch immer mehr von dem christlichen Bewußtseyn, dem ethisch-religiösen Standpunkte, der in der Schrift wurzle, aber bereits sich selbst Thatfache geworden sey, aus. Mit dieser Richtung der Martensen'schen Dogmatik hängt genau zusammen die innere Differenz und Dualität, welche Weissäcker darin findet, daß nämlich einerseits die Dogmatik System des positiven Glaubens ist, das aus dem Grunde dieses Glaubens oder der Religion als des Bewußtseyns und Lebens in Gott hervorgehende Denken, der Ausdruck des Lebens selbst als Gedanke, ein System, das zur Quelle neben dem positiven biblischen und kirchlichen Element die eigenthümliche, mit dem Christenthum gesezte Wahrheitsidee oder lebendige Weisheit hat, andererseits aber in dieser Wahrheitsidee doch auch ein anderes, dem Begriff des Lebens oder Bewußtseyns aus Gott nicht ganz entsprechendes Element, eine theologische Speculation gesezt ist; denn diese Differenz ist eben darin begründet, daß Martensen die Wahrheitsidee vom biblischen und kirchlichen Grunde sich trennen läßt und so die Norm verliert, an welche die Speculation sich halten muß, wenn Widersprüche zwischen ihren Aussagen und denen des positiven Glaubens verhütet werden sollen. Gegen diese Trennung des dogmatischen Erkennens von seinen Voraussetzungen ist auch das Wort Lücke's**) gerichtet,

*) Recension der 2. Auflage der Dogmatik von Martensen in Reuters Repertorium 1853, Juli.

**) Ueber Dr. Martensen's christliche Dogmatik, insbesondere über seine Lehre vom Teufel, in der deutschen Zeitschrift von Schneider 1851, Febr., S. 53. 54.

daß Martensen nicht entschieden genug sein dogmatisches Erkennen, das ein theologisches seyn soll und als solches eine dialektische Erposition eines gegebenen, unmittelbar gewissen Inhalts, von dessen Wahrheit sie überzeugt ist, nicht etwa, weil die Philosophie mit demselben als dem gewissen Resultat ihrer Demonstrationen endigt, sondern aus souveräner positiver religiöser Glaubenskraft, von dem speculativen oder philosophischen trennt, das, um seinem eigenthümlichen Begriff gerecht zu werden, Abstractionen oder, wenn man will, eine Skepsis und Kritik gebrauchen muß gegen das im christlichen Glauben Gegebene, welche Martensen selbst der dogmatischen Erkenntniß nicht gestattet.

Ist so das Princip der Gleichberechtigung aller drei Factoren verlassen, so ist es eine natürliche Folge der Freiheit, die das Subject in Anspruch nimmt, daß auch einem der beiden objectiven Factoren an einzelnen Stellen ein besonderes Vorrecht eingeräumt werden kann. Und es ist gerade auch das eine in die Augen fallende Eigenthümlichkeit der Dogmatik von Martensen, daß je nach der individuellen Anschauung des Dogmatikers oder dem Charakter einer Glaubenslehre, die sie für einen der Factoren vorzugsweise zugänglich macht, einzelne Dogmen nicht nur eine einseitig speculative, sondern auch eine vorherrschend biblische oder confessionelle Färbung erhalten, wie in dieser Beziehung Weizsäcker mit Recht bemerkt, in den sogenannten speculativen Dogmen, Trinität und Christologie insbesondere, herrsche die speculative, modern-philosophische Auffassung vor, die kirchlich-evangelische, näher lutherische sey am ausgeprägtesten in der Lehre von der Kirche, den Gnadenmitteln und auch noch dem Heil des Einzelnen, mehr vermittelnd zwischen beiden Auffassungen seyen gehalten die Anthropologie, die Lehre von der Vorsehung und vom Werke Christi, und endlich sey eine eigenthümlich biblisch-theologische Färbung nicht zu verkennen in zwei Lehrgebieten, dem vom Geisterreich und dem von den letzten Dingen. Und eben dieser Umstand, daß neben der speculativen Entwicklung und Begründung die biblische und kirchliche Lehre auf solchen Gebieten, deren Behauptung für die eine oder andere von besonderem Werth ist, sich geltend macht*), diese „Doppelliebe zu dem positiven biblischen und kirch-

*) So nennt Schöberlein in der Recension von Martensens Dogmatik Stud.

lichen Wahrheitsgrunde, wie zur freien, auslegenden christlichen Wissenschaft", die sich im Werke kund gibt, mag in Verbindung mit den formellen Vorzügen desselben, der frischen, präcisen, abgerundeten Darstellung, dazu beigetragen haben, daß die Martensen'sche Dogmatik so schnell Eingang bei dem theologischen Publikum fand.*).

und Krit. 1852, 2 unter den Vorzügen derselben hauptsächlich die ächt-biblische und kirchliche Mystik, die sich darin finde.

*) Die dogmatischen Werke von Liebner und Thomasius werden in diesem ersten Theil der Abhandlung nicht berücksichtigt, weil beide noch unvollendet sind und die Verfasser sich über die formale Grundlage ihrer Dogmatiken nicht näher aussprechen. Wenn übrigens Thomasius seinen Ausgangspunkt in der persönlichen durch Christus vermittelten Gemeinschaft des Menschen mit Gott, welche der Glaube begründet, nimmt, die Aussagen, die sich daraus ergeben, an die Schrift hält, ob sie sich an ihr bewähren, und endlich den kirchlichen Consensus dafür nachweist, um so das Dogma aus seinen tiefinnerlichen Gründen und Lebenswurzeln heraus neu und frisch zu reproduciren und ihm eine Gestalt zu geben, in welcher es als Ausdruck des einen biblisch-kirchlichen Glaubens erscheint, wenn er in Betreff der normativen Gestalt dieser drei Momente erklärt, wo alle drei, die Aussage des persönlichen Glaubens, das Schriftwort und das kirchliche Bekenntniß, zusammen stimmen, da können wir sicher sehn, das Richtige getroffen zu haben, eine Differenz mit der Schrift wäre das sichere Zeichen, daß wir geirrt, bei einer Differenz mit dem kirchlichen Bekenntniß trete zuerst die Präsumption eines Fehlers auf unsrer Seite ein, doch falle die Entscheidung der Schrift anheim: so bietet zwar der Vorzug, der den objectiven Factoren eingeräumt wird, eine Garantie für die Wahrheit der dogmatischen Darstellung, allein die Aneinanderreihung der Aussagen der drei Quellen läßt es nicht zur Aufstellung von dogmatischen Wahrheiten, die ihren Gesamttinhalt in sich vereinigen, kommen. Liebner erkennt das unabweisbare Bedürfniß und die hohe Bedeutung des christlichen Wissens und der theologischen Wissenschaft an und spricht sich zugleich entschieden dahin aus, die wahre Wissenschaft sey nur im Schooße der Kirche zu finden und es sey daher nur Dem möglich, in der theologischen Arbeit, die gegenwärtig erfordert werde, sich productiv zu verhalten, der in die Tiefe der theologischen Entwicklung der Kirche hinabsteige, wie er denn selbst den wahren tiefen ethischen Gehalt der kirchlichen Lehre an's Licht ziehen will. Doch sind diese einleitenden Fragen in der Dogmatik nicht näher erörtert und erst in zwei später erschienenen Programmen „*introductio in dogmaticam Christianam, particula I. 1854, particula II. 1855*“ spricht er sich über den Begriff und die Grundlage der Dogmatik weiter aus. Hier stellt Liebner den Satz auf: *dogmatica est scientia de fide, i. e. in universum: dogmatica exhibet, eruit ac digerit cogi-*

Tritt nach der bisherigen Entwicklung in den dogmatischen Werken von Lange, Ebrard, Martensen bei aller sonstiger Verschiedenheit derselbe Mangel hervor, daß die drei Momente, durch deren Zusammenwirken die protestantische Dogmatik entsteht, extensiv und intensiv ungleichmäßig zur Geltung kommen, namentlich ein Moment ein Uebergewicht über die andern erhält, zu dem es nicht berechtigt ist, so hat dieser gleiche Mangel auch bei allen die gleiche Ursache darin, daß die Vereinigung der Factoren eine mechanische oder wenigstens eine vom Mechanischen nicht vollkommen befreite ist. Wie überhaupt, wenn auf dem geistigen Gebiet gleichberechtigte Factoren zusammenwirken, die Gefahr nahe liegt, daß statt der Coordination Ueber- und Unterordnung entsteht oder auch einer der Factoren ganz verdrängt wird, so lange sie äußerlich und mechanisch neben einander stehen, so tritt dieselbe bei der Dogmatik um so mehr ein, da die geistigen Potenzen, die auf diesem Boden ihren Einfluß ausüben, ein bestimmtes philosophisches System oder der zur Zeit herrschende theologische Geist oder die Individualität des Dogmatikers, besonders leicht dem einen oder andern Factor das Uebergewicht verschaffen. Eine ihrem Begriff entsprechende Dogmatik kann daher nur dadurch zu Stande kommen, daß die einzelnen Factoren in einem Einheitspunkt organisch verbunden werden, der eben dadurch seinen innerlichen Gehalt empfängt, daß er jene Factoren, jeden nach seinem Recht und nach

tata, quae fide christiana continentur, und entwickelt auf Grund dieser Definition die beiden Momente des Begriffs, die fides und die scientia. In dieser Darstellung wird die Bedeutung des Glaubens für die Dogmatik treffend hervorgehoben, der scientia aber etwas von ihrer Selbstständigkeit und ihrem wissenschaftlichen Charakter entzogen, wenn sie einerseits nur mit den im Glauben liegenden Gedanken sich beschäftigen darf und so nothwendig mit dem Glauben sich verbinden muß, daß dieser ohne sie todt ist, andererseits sich vorherrschend in confessione et theologia ecclesiastica realisirt. Denn, was das Erstere betrifft, ist zwar der Glaube die nothwendige Grundlage der Wissenschaft, hat aber auch für sich ohne sie keinen Werth und kein Leben, und hinsichtlich des Zweiten ist die Dogmatik in Wahrheit nicht auf den kirchlichen Zweck beschränkt. Indessen ist der zweite Theil der in den Programmen niedergelegten Entwicklung, welcher die Dogmatik als theologisches System behandeln wird, noch zu erwarten, indem auch die in den Jahrbüchern I, 1 begonnenen Mittheilungen sich über diese Fragen noch nicht erstrecken.

seiner Bedeutung, als seine in der Einheit des Ganzen aufgehobenen Momente in sich schließt. Dieser Einheitspunkt kann kein anderer seyn, als die Persönlichkeit des dogmatisirenden Subjects. Eine Dogmatik ist das Product einer persönlichen That, welche durch die geistige Beschaffenheit des Producirenden bedingt ist, und darum muß, wie die neuere Theologie zur Bestimmung des Begriffs der Religion mit Grund auf die Persönlichkeit in ihrer Totalität zurückgeht, auch zu einer richtigen Auffassung des Begriffs der Dogmatik der Persönlichkeit als der Einheit der die Dogmatik bedingenden Momente die ihr gebührende Stelle eingeräumt werden.

Da die Dogmatik die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Glaubenslehre ist, muß der Dogmatiker, wenn sich seine Persönlichkeit für die Darstellung der Dogmatik qualificiren soll, vor Allem den Inhalt der heiligen Schrift in sich aufnehmen. Durch die Annahme der im Worte Gottes gebotenen Wahrheit entsteht der Glaube. Dieser hat als eine That des unmittelbaren Selbstbewußtseyns eine ästhetische, logische und praktische Seite, und so erlangt der Mensch im Glauben, sofern dieser die Erkenntnißseite des Geistes bestimmt, eine unmittelbare Erkenntniß der christlichen Heilswahrheiten. Da aber der Dogmatiker, wie jedes andere Glied der Kirchengemeinschaft, innerhalb der Strömung des kirchlichen Denkens und Lebens steht, erhält er die christlichen Glaubenswahrheiten zunächst in der Fassung, die in seiner Kirche Geltung hat. Bibel- und Kirchenlehre begründen so die religiöse Erkenntniß als ein Moment des unmittelbaren religiösen Selbstbewußtseyns, und es ist eine abstracte Scheidung des innerlich Verbundenen, eine unberechtigte Ablösung des Grundes von dem, was darauf gebaut ist, wenn neuerdings die Aneignung des Heils, somit die Begründung der religiösen Persönlichkeit auf das gesprochene Wort im Unterschied von dem geschriebenen zurückgeführt werden will*). Soll aber dieses unmittelbare Erkennen, das in sich selbst einen Trieb hat, sich über den Inhalt des Glaubens klar zu werden, zur Dogmatik

*) Das materiale Princip unserer Kirche und seine praktischen Folgen von A. Krahnert in der deutschen Zeitschrift 1852, Sept.

fortschreiten, so muß das Subject die Fähigkeit besitzen, durch eine formale, ordnende, wie durch eine materiale, auf den Inhalt eingehende Thätigkeit den gewonnenen Stoff wissenschaftlich zu verarbeiten. Diese drei lebenskräftigen und lebenerzeugenden Factoren, Schrift, Kirche und Wissenschaft, constituiren daher die dogmatisirende Persönlichkeit. Da so das christliche Bewußtseyn Schrift und Kirchenlehre selbst schon in sich befaßt, ist die religiöse Individualität nicht Quelle der Dogmatik neben der Schrift und Kirche, sondern der durch die Subjectivität bedingte und beschränkte Ausdruck desselben Inhalts, der objectiv in der Schrift und Kirche liegt, und das religiöse Bewußtseyn wird um so reiner und vollkommener seyn, je reiner und vollständiger es den wahren Gehalt der Bibel- und Kirchenlehre in sich aufgenommen hat. Ebendarum hat auch die Reinheit und Vollkommenheit der dogmatisirenden Persönlichkeit ihren Grund in der ungetrübten, ungeschmälerten Aufnahme des biblischen und kirchlichen einer- und des wissenschaftlichen Moments andererseits. Durch die Thätigkeit einer so innerlich erfüllten Person entsteht eine Dogmatik, in der die drei Momente gleichmäßig zu ihrem Recht kommen und sich innerlich durchdringen, und zwar zunächst als innere Conception, die im Geist des Urhebers liegt, ehe das Product sich im Buchstaben ausdrückt. Schleiermacher hat der Theologie dadurch neues Leben gebracht, daß er auf das christliche Bewußtseyn zurückging, aber, indem er dasselbe isolirte, eine Einseitigkeit aufgestellt, die in ihren Nachwirkungen noch nicht völlig aus der Dogmatik entfernt ist.

Uebrigens ist damit, daß die Dogmatik auf eine bestimmte, religiös-wissenschaftlich angeregte Persönlichkeit zurückgeführt wird, nur die subjective Grundlage für ihre Entstehung gegeben, während die Dogmatik als eine Wissenschaft auch objectiv in ihrer Wahrheit nachgewiesen werden muß. Es hat daher der Dogmatiker den Inhalt seines Systems für sich selbst und für die Gemeinschaft, für welche er dasselbe verfaßt, darnach zu prüfen, ob ein jeder der drei Factoren nach seinem wahren Gehalt und vollen Recht aufgenommen sey, und so den in seiner Persönlichkeit liegenden Inhalt für sich und für Andere in die Objectivität umzusetzen. Bei der Stellung, die die christliche Dogmatik zu der heiligen Schrift einnimmt,

als dem Grunde, auf welchem sie ruht, und der Quelle, aus der sie ihr Material schöpft, muß sie nachweisen, daß ihr Inhalt im Wesentlichen mit der Schriftlehre übereinstimmt, daß sie nämlich nicht nur keine Behauptung aufstellt, die dem Wort oder dem Geist der Bibel widerspricht, sondern auch mit jedem ihrer Sätze in der heiligen Schrift wurzelt und alle Glaubenslehren, welche die Bibel enthält, nach ihrem wesentlichen Gehalt, insbesondere aber die Thatfachen des Lebens Jesu, als die Grundpfeiler des christlichen Glaubens, in ihr System aufgenommen hat. Eben damit, daß keine wörtliche Uebereinstimmung mit der Schrift, sondern ein Wurzeln in derselben gefordert wird, ist für die Dogmatik zugelassen, daß sie auch solche Lehren aufnehme, die nicht unmittelbar in der Schrift begründet sind, aber aus erwiesenen Sätzen derselben mit Sicherheit folgen. Es ist daher die Aufgabe der Dogmatik, bei eregetisch treuer Eruirung des tiefen Inhalts der heiligen Schrift nicht bloß auf einzelne Beweisstellen, deren Hervorhebung häufig nur eine willkürliche Bevorzugung ist und auf Kosten anderer eben so wichtiger geschieht, sich zu stützen, sondern neben denselben auf die Totalanschauungen der heiligen Schrift, den inneren Zusammenhang der Lehren und das Verhältniß, in dem das Einzelne innerhalb des Organismus der Schriftwahrheit zu dem Mittelpunkt steht, zurückzugehen. Anders als das Verhältniß des Dogmatikers zur heiligen Schrift gestaltet sich seine Stellung gegenüber von der in den Symbolen niedergelegten Kirchenlehre. Um sich den protestantischen Charakter zu sichern und den Zusammenhang mit der Kirche, der sie angehört, zu bewahren, muß die Dogmatik den Geist und die Grundanschauungen des kirchlichen Bekenntnisses in sich aufnehmen; dagegen ist das System im Einzelnen von den Aussprüchen und Formeln der Bekenntnisschriften unabhängig. So gewiß daher der Dogmatiker die Fundamentalsätze der Kirche, wie die Lehre von der Person Christi, der Rechtfertigung durch den Glauben, ihrem wesentlichen Inhalt nach als eine Norm zu achten hat, die er nicht überschreiten darf, so gewiß hat er das Recht, in der Ausführung die Aussagen seines religiösen Bewußtseyns, auch wenn sie mit dem Buchstaben der Kirchenlehre nicht übereinstimmen, festzuhalten und nach der Forderung der Schrift oder der Wissenschaft den

Inhalt des Symbols zu verwerfen oder umzubilden. Denn es widerspräche nicht nur dem Begriff der Dogmatik, sondern auch dem Charakter der Bekenntnisschriften selbst, wenn der Dogmatiker an ihre Aussprüche gebunden und die Dogmatik zu einer bloßen Repristination der Symbole gemacht würde, da die Bekenntnisschriften nur der Ausdruck der zu einer bestimmten Zeit in der Kirche herrschenden religiösen Vorstellung ohne wissenschaftliche Begründung sind und seyn wollen, da es eben darum, weil sie das Product ihrer Zeit sind, in der Natur der Sache liegt, daß durch gründlichere Erforschung der Schrift, durch fortschreitende Erkenntniß und christliche Erfahrung einzelne Seiten der Wahrheit in ein neues Licht gestellt werden oder Momente, die früher unbeachtet blieben, hervortreten können, und da die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche selbst die heilige Schrift für die einzige Quelle der religiösen Erkenntniß erklären. Dabei darf aber der Dogmatiker nicht übersehen, daß für seine Erklärung des Schriftinhalts und seine Darstellung der Glaubenslehre auch im Einzelnen die Uebereinstimmung mit der Auslegung und Auffassung der Kirche immerhin ihren Werth hat und daß er daher, wenn er vom Inhalt der Bekenntnisschriften wesentlich abweicht, um so mehr veranlaßt seyn muß, seine Gründe wohl zu prüfen *).

*) In welche Abirrungen von der richtig verstandenen Schriftlehre die Dogmatik zu gerathen Gefahr läuft, wenn in Ueberspannung des Grundjages „von der Klarheit und Selbstgenügsamkeit der Schrift und von der Nothwendigkeit, sie nur aus sich selbst, nicht aus anderweit hinzugebrachten Voraussetzungen zu erklären“, jede Auctorität der Kirchenlehre verworfen und die Lehrentwicklung allein von der subjectiven Auffassung des Schriftsinns abhängig gemacht wird, zeigt die Schrift: *Neden über die Zukunft der evangelischen Kirche*, Leipzig 1849. Und diese Bedenken sind nicht gehoben durch die Ausführung des Verfassers in seiner seither erschienenen *Dogmatik: Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums* von Chr. G. Weiße. 1. Bd. Leipzig, 1855. Indem er auch hier das Christenthum, welches Gegenstand dieser Philosophie ist, ganz unabhängig von der kirchlichen Auffassung desselben bestimmt, greift er eben auch die „Idee“ desselben (das Himmelreich) als höchstes Gut) in einer Weise aus der Schrift heraus (S. 280 vgl. übrigens auch 116 ff.), welche kaum anders als auf subjective Sympathie begründet ist. Und wenn er wenigstens an die *regula fidei* der alten Kirche anknüpfen will (vgl. S. 284. 297), so ist auch dies neutralisirt durch die willkürliche Deutung derselben nach seiner Auffassung jener Idee.

Das ist die Freiheit, das die Gebundenheit des Dogmatikers gegenüber von dem Bekenntniß der Kirche. Bei dieser Stellung, welche die Dogmatik gegenüber von den Bekenntnißschriften einnimmt, steht sie den Differenzen zwischen den beiden evangelischen Schwesterkirchen in völliger Unabhängigkeit gegenüber. Denn da beide in der Grundanschauung einig sind und mit Schleiermacher behauptet werden muß, daß nur das in den Bekenntnißschriften dem Protestantismus wesentlich seyn könne, worin sie sämmtlich zusammenstimmen, wie auch die Bestrebungen, die Differenzen auf einen gemeinfamen Begriff zu bringen, bei aller Schärfe, mit der die Unterschiede hervorgehoben wurden, dazu dienen, den Consensus um so mehr in's Licht zu stellen: so ist es eine innerdogmatische Angelegenheit, darüber zu entscheiden, ob eine der beiden Confessionen die Wahrheit gefunden habe oder ob eine dritte Ansicht, etwa als höhere Einheit der Differenzen, aufgestellt werden müsse. Die Wissenschaft ist daher allerdings, wie behauptet wird, unionistisch. Die dritte Aufgabe des Dogmatikers ist, seine objective Darstellung mit den Grundsätzen der Wissenschaft in Einklang zu bringen. Zur wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenslehre gehört, daß sie ihr bestimmtes Princip, eben damit ihren Ausgangspunkt, ihren Eintheilungsgrund und ihre Begrenzung erhalte, daß die einzelnen Bestandtheile als Momente Eines Ganzen in ihrem inneren Zusammenhang erscheinen und darum die Gegensätze vermittelt werden, daß das dogmatisirende Subject den dargebotenen Stoff denkend verarbeite und in Einklang bringe mit seinem ganzen Gedankenkreise, weil nach einem Grundgesetz der Wissenschaft nichts auf äußere Auctorität hin aufgenommen werden darf, sondern aller Inhalt vom denkenden Geiste selbst durchdrungen und in seiner Wahrheit erkannt seyn muß; es gehört dazu, daß in dieser gedankenmäßigen Erfassung die Begriffe definirt, die Sätze bewiesen und die gewonnenen Wahrheiten in bestimmter Formulirung gegen das Irrige abgegrenzt werden. Die wissenschaftliche Behandlung erfordert ferner, daß die der Dogmatik verwandten Wissenschaften, wie die Philosophie, die Naturkunde, nach ihren vornehmsten Kategorien und insbesondere nach den Seiten hin, welche die Dogmatik am nächsten berühren, berücksichtigt und durch Benützung des Brauch=

baren in ihren Dienst gezogen werden. Denn obwohl die Dogmatik in keiner Weise von einem wissenschaftlichen System abhängig gemacht werden darf, sondern aus ihrem eigenen Grunde heraus sich aufbauen muß, so tritt sie doch mit der Wissenschaft überhaupt und namentlich mit der Philosophie in eine unvermeidliche Berührung des Abstoßens und des Anziehens; ohne ihre Beziehung zur Philosophie könnte die Dogmatik die ihr als Wissenschaft gebührende Ausprägung und Fassung gar nicht erhalten, und es darf ihr daher nicht zum Vorwurf gemacht werden, daß sie, wie jede Wissenschaft, ein Kind ihrer Zeit ist. So hat unbestreitbar die Dogmatik für die Bestimmung der Absolutheit Gottes, seiner Immanenz in ihrer Einheit mit der Transscendenz, des Begriffs der Person Christi als der Einheit Gottes und des Menschen, des Verhältnisses der menschlichen Freiheit zur göttlichen That von der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie vielfache Förderung erhalten, so hat die Hegel'sche Dialektik der Dogmatik nicht nur formell, sondern auch materiell manchen Dienst geleistet, so wenig zu verkennen ist, daß dieselben Systeme unter andern Händen auch wieder destruirend auf die Dogmatik eingewirkt haben*). Daraus ergibt sich zugleich, daß die dogmatischen Bestimmungen zwar häufig durch die Opposition gegen den christlichen Geist veranlaßt werden, daß aber die Dogmenbildung keineswegs allein in der Spannung und Wechselwirkung des christlichen Geistes mit der Welt ihren Grund hat, vielmehr die dogmatische Thätigkeit auch eine rein positive ist, welche Anregung und Stoff in sich selbst findet.

So hat einerseits das dogmatische Erkennen seine bestimmten Voraussetzungen an der Schrift- und Kirchenlehre, und eben darin besteht hauptsächlich der Unterschied zwischen der Dogmatik und der Philosophie oder reinen Speculation, daß diese voraus-

*) Vgl. die innere Mission auf der Universität von Dr. C. B. Hundesbagen in Gelzers protestantischen Monatsblättern 1855, Jan. S. 14: „Es ist wahr: nicht bloß das, was man oft gemeinhin Philosophie nennen hört, sondern die wissenschaftliche Philosophie hat den religiösen Interessen oft und nicht geringen Eintrag gethan. Aber es ist ebenso wahr: sie hat denselben ebenso oft und in eben so hohem Maße genützt und gedient.“ u. a. a. D.

setzungslös sind, jene aber auf einer Grundlage ruht, die vor ihr und ohne sie ihre unumstößliche Wahrheit hat; andrerseits ist die Dogmatik dennoch nach allen ihren Momenten ein Product des menschlichen Nachdenkens, und wenn der Dogmatiker zur Begründung eines Satzes einzig auf die Schrift oder die Kirchenlehre recurriren würde, so gäbe er damit den dogmatischen Charakter desselben auf. Darum, wer durch seine Speculation auf Resultate geführt wird, die mit der Bibel- und Kirchenlehre im Widerspruch stehen, oder die positiv gegebene Lehre nicht denkend in sich aufzunehmen vermag, erkennt daran, daß er nicht dogmatisch denkt, und wer hiedurch auf den Mangel seines Dogmatisirens hingewiesen nicht im Stande ist, in die der Dogmatik vorgezeichnete Bahn einzulernen, hat einen Beweis dafür, daß er zum wenigsten nicht befähigt ist, litterarisch als Dogmatiker aufzutreten, weil er das vornehmste Problem, das dem Dogmatiker gestellt ist, in Vereinigung theologischer Productivität mit dogmatischer Treue den tiefen Gehalt der Schrift- und Kirchenlehre dem Denken zu assimiliren, nicht zu lösen vermag.

Daraus erhellt, welche Gestaltung nach unserer Auffassung der dogmatische Beweis im System erhält. Dogmatisch bewiesen wird eine Lehre durch die Nachweisung, daß sie aus der Schrift herausgeboren ist und den wahren Gehalt derselben wiedergibt, mit dem Geist und den Grundsätzen der Kirchenlehre übereinstimmt und den Anforderungen der Wissenschaft entspricht. Wenn dagegen Reuter in seiner Abhandlung über diesen Gegenstand*), davon ausgehend, daß einerseits das dogmatische Erkennen, das aus dem Glauben entsteht, eben um dieses Ursprungs willen specifisch nicht verschieden sey von dem rein religiösen Wissen des Glaubens und darin eins mit dem letztern, daß es von dem ganzen realen Habitus des Personlebens seine Impulse empfängt, andrerseits aber dem dogmatischen Erkennen als einem rein theoretischen Verhalten, als einem im Verhältniß zum religiösen Wissen Potenzirten, Vermittelten die dem unmittelbaren erfahrungsmäßigen Glauben eignende Selbstgewißheit verloren gegangen ist, behauptet, es sey die Aufgabe des dogmatischen Beweises, die Wahrheit eines christ-

*) Ueber Aufgabe und Natur des dogmatischen Beweises S. 39 — 46.

lichen Dogma's dadurch aufzuzeigen, daß seine Uebereinstimmung mit dem Inhalt der unmittelbaren *πίστις* dargelegt wird, und es könne derselbe diese erneuerte Bergewisserung nur herstellen, wenn er mit allen Kunstmitteln der wissenschaftlichen Methode zeige, daß die einzelnen dogmatischen Erkenntnißsätze die richtigen theoretischen Bestimmungen des Gehaltes der einzelnen in gläubigen Anschauungen schon ausgeweiteten Momente der *πίστις* sind; so schreibt er dem unmittelbaren religiösen Wissen und der Uebereinstimmung der dogmatischen Erkenntniß mit ihm eine Bedeutung für die Dogmatik zu, die ihm in Wahrheit nicht zukommt. Denn einerseits ist der Glaube, der dem vermittelten, dialektischen Erkennen den Stoff darreicht, mit seinem religiösen Inhalt von subjectiver Art, und es kann daher durch die Nachweisung, daß das vermittelte Erkennen mit dem des unmittelbar religiösen Bewußtseyns übereinstimmt, für die objective Wahrheit der dogmatischen Erkenntniß kein Beweis geliefert werden; andererseits ist das Moment des Wissens, das im christlichen Glauben liegt und an das das dogmatische Erkennen anknüpft, nicht als identisch mit der Selbstgewißheit des Glaubens, der intensivsten Erfahrung von dem Heilsbesitz als solchem, zu fassen, sondern als das dem ästhetischen und praktischen Momente des religiösen Bewußtseyns zur Seite gehende theoretische, als die Anschauung, welche den Inhalt des Glaubens zu ihrem Gegenstande hat und die eben als Wissen nicht einmal so, wie der Glaube nach seiner Gefühlsseite seiner selbst gewiß ist, eine subjective Gewißheit von ihrer Wahrheit in sich schließt. Das religiöse Bewußtseyn kann daher nicht als materiales Princip bezeichnet werden. Zwar erklärt Reuter selbst den Beweis aus dem christlichen Bewußtseyn für einen einseitigen und setzt ihm den Beweis aus der Schrift zur Seite. Denn weil das Wissen des ursprünglichen Glaubens, wenn es zum theoretischen Erkennen wird, nicht mehr lediglich auf das in dem heimathlichen Focus der *πίστις* Geborgene gerichtet, sondern das Object sowohl seiner Formgestalt als zum Theil seinem substantziellen Inhalt nach ein anderes geworden, vergrößert, in seinem Reichthum erst erschlossen ist, und weil diese Ausdehnung nicht allein zu ermöglichen ist durch die Anstrengung des in Vermittlungen sich ausbreitenden Erkennens, sondern nur unter Voraussetzung des Getränktwerdens

mit dem ganzen ungetheilten Schriftinhalt, so besteht der dogmatische Beweis nach Reuter weiter darin, daß das Dogma bestätigt wird durch die Schrift als das kritische Regulativ für die gesammte dogmatische Erkenntniß. Allein demungeachtet tritt doch mit diesem formalen Princip, der Schrift, auf welche die dogmatische Beweisführung den Recurs nehmen soll, dem christlichen Bewußtseyn keine zweite Instanz zur Seite, sondern es bleibt dieses der alleinige Kanon für die Wahrheit der dogmatischen Erkenntniß, wenn Reuter an der Voraussetzung festhält, daß der Inhalt der *nisig* identisch ist mit dem Inhalt der Schrift, daß das dogmatische Erkennen an der Schrift den Inhalt des religiösen Bewußtseyns nur ausweitet und entfaltet, daher für das dogmatische Erkennen der Inhalt der Schrift nur soweit benützt werden darf, als er sich vermählt mit der Wahrheit des religiösen Bewußtseyns, und daß das Fortschreiten auf dem Weg der Entdeckung aus der heiligen Schrift zugleich ein Entdecken der neugefundenen Tiefen seiner selbst von Seiten des christlichen Bewußtseyns ist. Dieses Verhältniß der Schrift zum religiösen Bewußtseyn kann dadurch nicht abgeändert werden, daß zur möglichsten Verhütung einer Disharmonie zwischen dem subjectiven Leben und dem objectiven Kriterium, der Schrift, als drittes Kriterium der Wahrheit das allgemeine Gottesbewußtseyn aufgestellt wird, da dieses nur ein einzelnes vom specifisch christlichen Bewußtseyn abgelöstes Moment desselben ist. Und wenn weiter als Aufgabe des dogmatischen Beweises bestimmt wird, die Uebereinstimmung seiner Resultate mit den kirchlichen Symbolen darzuthun, weil das Dogma, welches bewiesen werden soll, ein schon daseyendes sey und sein Daseyn nur durch die Kirche in dem kirchlichen Bekenntnisse habe, so ist damit zwar diese Uebereinstimmung vorausgesetzt und daher auch für den Fall der Nichtübereinstimmung eine entscheidende Instanz nicht aufgestellt, aber für die Harmonie keine Bürgschaft geboten, so daß auch durch diese Bestimmung ein objectives Kriterium nicht gewonnen wird. Diese Mängel der Reuter'schen Auffassung des dogmatischen Beweises haben darin ihren Grund, daß der Verfasser zwei verschiedene Behandlungsweisen vermengt, diejenige, wornach die Dogmatik die bloße Darstellung eines Gegebenen, sey es der Aussagen des religiösen

Bewußtseyns oder der kirchlichen Lehre, und die andere, wornach sie eine objective Begründung der christlichen Wahrheit ist. Eben wegen dieser Vermengung faßt er den dogmatischen Beweis bald als eine Nachweisung der Uebereinstimmung des Erkennens mit dem unmittelbaren Bewußtseyn und stellt dieses als Regulativ für das dogmatische Erkennen neben die Schrift, während doch in Wahrheit das religiöse Bewußtseyn seinen Inhalt aus der Schrift erhält, darum nicht als gleichberechtigt neben sie gestellt werden kann, bald sieht er in dem Beweis eine Begründung der objectiven Wahrheit des dogmatischen Erkennens.

Genauer entspricht dem wahren Verhältniß der heiligen Schrift zu dem aus ihr hervorgehenden religiösen Bewußtseyn die Stellung, welche beide bei J. Müller*) innerhalb des dogmatischen Beweises erhalten, denn er findet die Bedeutung der vom heiligen Geist erfüllten religiösen Subjectivität, welche den lebendigen, auf eigener Erfahrung ruhenden Glauben an die erlösende Offenbarung Gottes in Christo in sich schließt, nicht darin, daß sie ein zweites besonderes Fundament zur Begründung dogmatischer Sätze, sondern darin, daß sie die Voraussetzung für die Entstehung der dogmatischen Theologie, eine reiche Quelle dogmatischer Anschauungen und Vorstellungen und eine unentbehrliche Vermittlung für den rechten Gebrauch des Schriftfundaments ist, und erklärt demnach, daß die Dogmen den Beweis ihrer Wahrheit in eigentlich entscheidender Beziehung nur durch Nachweisung ihrer Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift führen können und daß sich in dieser begründenden Function keine Potenz als gleichartig an die heilige Schrift anschließen kann, nur daß, wenn sie wahrhaft verstanden werden soll, nothwendig etwas ihrem Inhalt Gleichartiges in dem auffassenden Subject gesetzt seyn muß. J. Müller gelangt aber doch nur zu einem einseitigen dogmatischen Beweis, wenn er die Beziehung auf die kirchlichen Festsetzungen der Lehre und den Nachweis über den wissenschaftlichen Charakter der Dogmatik gänzlich aus dem Gebiet der Beweisführung verdrängt und so über dem normativen Ansehen der heiligen Schrift zwei wesent-

*) In der Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche herausgegeben von Herzog, Art. Dogmatik.

liche Momente der Dogmatik und des dogmatischen Beweises übersteht. Ueberdies leidet seine Auffassung an einer Inconsequenz, wenn er einerseits anerkennt, daß die Kirche befruchtend auf den Dogmatiker wirkt, daß sie durch ihre Glaubenszeugnisse und Lehrentwicklungen im Ganzen und Großen die Auslegerin der Schrift ist, daß er von ihr zum guten Theil die Fragen, mit denen er an die Erforschung des göttlichen Wortes geht, erhält und sie ihm tausendfache Hülfe zur Auffindung der Antworten leistet, ferner selbst der Dogmatik einen wissenschaftlichen Charakter zuschreibt, andererseits aber dieser Beihülfe der Kirche zur Darstellung und Begründung des dogmatischen Stoffs eine Rückbeziehung des dogmatischen Beweises auf die Kirche und den Anforderungen der Wissenschaft an die Dogmatik eine objective Nachweisung über die Wissenschaftlichkeit derselben nicht entsprechen läßt.

Von besonderer Bedeutung für die Frage nach dem dogmatischen Beweis ist das Werk von Hofmann*), schon weil er mit der principiellen Grundlegung eine in's Einzelne eingehende Ausführung verbindet. Nach Hofmann wird die dogmatische Wissenschaft dadurch gewonnen, daß der Theologe seine Erkenntniß von dem Christenthum als der in Christo vermittelten persönlichen Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, welche Erkenntniß im Gegensatz zu dem nur Ueberlieferten die ihm gewisse Wahrheit ist, selbstständig darlegt. Die Erkenntniß und Aussage des Christenthums muß vor Allem Selbsterkenntniß und Selbstausgabe des Christen seyn und freie Wissenschaft ist die Theologie nur dann, wenn eben das, was den Christen zum Christen macht, sein in ihm selbstständiges Verhältniß zu Gott, in wissenschaftlicher Selbsterkenntniß und Selbstausgabe den Theologen zum Theologen macht. Zwar hat das Christenthum noch außerdem ein dreifaches Daseyn: in dem unmittelbar gewissen That-

*) Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch von J. Chr. K. Hofmann, 1852 — 55; erste Hälfte in zweiter Auflage 1857, die in Beziehung auf die grundlegenden Fragen mit der ersten übereinstimmt. Vgl. Recensionen dieser Schrift von Weizsäcker in Reuters Repertorium 1853, Oktbr. und von Auberlen in Stud. und Krit. 1853, 1, welche sich ebenfalls gegen die Trennung des Lehrganzen und des Schriftbeweises aussprechen.

bestand der Wiedergeburt des Christen, in der Geschichte und dem Bestand der Kirche und in der heiligen Schrift. Aber alle diese drei Christenweisen des Christenthums sind unabhängig von der wissenschaftlichen Thätigkeit des Theologen, wie hinwiederum sie von ihnen unabhängig ist, außerdem daß die wissenschaftliche Darstellung von dem Thatbestande des Christenthums ausgeht. Sie dienen daher nur dazu, die wissenschaftliche Aussage zu bestätigen, und da das Christenthum eben in dem unmittelbar gewissen Thatbestand der Wiedergeburt des Christen, in dem Bestande der Kirche und in der Schrift ein dreifach einiges Zeugniß des heiligen Geistes für sich hat, so ist der Einklang dieses Zeugnisses mit der wissenschaftlichen Aussage des Theologen der volle Beweis für die Richtigkeit der letztern. Demgemäß ist es die nächste Aufgabe des Theologen zur Gewinnung des dogmatischen Inhalts, sein thatsächliches Verhältniß zu Gott in geschlossener Selbstständigkeit wissenschaftlich darzulegen. Hofmann sucht sie in seinem Lehrganzen zu lösen und die Befräftigung desselben gibt der Schriftbeweis.

Diese Unterscheidung der in der Thatsache der Wiedergeburt unmittelbar liegenden Aussage, des Zeugnisses der Kirche und der Lehre der Schrift von einander und von der wissenschaftlichen Darstellung des Christenthums ist zwar vollkommen begründet; wenn aber diese 4 Factoren nicht bloß von einander unterschieden, sondern auch geschieden werden und die systematische Darstellung des Christenthums unabhängig von den drei anderen entstehen soll, so kommt es nicht zu einer dogmatischen Entwicklung der christlichen Lehre, welche Einheit der Factoren fordert, noch zu einem dogmatischen Beweis, der wesentlich objective Gewißheit in sich schließt. Zwar soll die wissenschaftliche Darstellung nichts Anderes seyn, als die Selbstentfaltung der objectiven Thatsache des Christenthums mittelst des Denkens; allein wie schon die Aussage über diese Thatsache als den Ausgangspunkt aller systematischen Thätigkeit selbst ein Act subjectiver Aufstellung ist, so ist auch die Darlegung ihres mannigfaltigen Inhaltes durch das Denken in ihr so von der freien That des denkenden Subjects abhängig, daß keine Sicherheit dafür geboten ist, ob sich die objective Thatsache des Christenthums in dem dargelegten Inhalt in Wahrheit aus-

prägt. Und wenn Hofmann unter den drei Zeugnissen, welche die wissenschaftliche Aussage des Theologen bestätigen sollen, eben das thatsächliche Verhältniß des Menschen zu Gott nennt, ist es nicht ein Cirkel im Beweis, daß die Uebereinstimmung mit der unmittelbaren Thatsache des Christenthums für eine Bestätigung der systematischen Darstellung, die eben aus der Thatsache hervorging, erklärt wird? kann überhaupt eine Einsprache gegen die wissenschaftliche Darlegung von demselben Subject erwartet werden, welches das Lehrganze feststellte? Es ist ferner — und auch hierin könnte ein objectiver Beweis zu liegen scheinen — die Aufgabe des Theologen, die Wahrheit seiner wissenschaftlichen Aussage aus der heiligen Schrift dadurch zu beweisen, daß Inhalt, Ausdruck und Stellung der Sätze des Lehrganzen an die Schrift gehalten werden. Allein da dieser objective Maßstab erst angelegt wird, wenn die wissenschaftliche Aussage schon gewonnen und in ihrer Selbstgewißheit constatirt ist, so kann die Schrift den Inhalt jener Aussage nicht abändern. Und ebenso hat das dritte Zeugniß, das der Kirche, welches übrigens seinen Werth nur durch seine Uebereinstimmung mit dem Inhalt der Schrift erhält, keine selbstständige Bedeutung, weil es, wie die Schrift, keine Einsprache gegen die bereits aufgestellten Sätze erheben darf. So bleibt es ungeachtet dieser Beziehung auf objective Momente doch bei dem durch die Aussage des Subjects gewonnenen dogmatischen Inhalt. Dabei kann jedoch ein dualistisches Nebeneinanderstehen verschiedenartiger Aussprüche, trotzdem daß es bei dieser Isolirung der wissenschaftlichen Aussage nicht vermieden werden zu können scheint, dennoch nicht aufkommen, weil nach einer Grundanschauung des Hofmann'schen Systems die wissenschaftliche Aussage des Lehrganzen nicht nur mit dem Thatbestand der Wiedergeburt des Christen und der unmittelbaren Aussage über denselben, sondern auch mit dem Inhalt der Kirchenlehre und der Schrift als dem dreifaltigen Zeugniß des heiligen Geistes durchaus übereinstimmt. Allein eben hier zeigt sich nun auch, wie es sich bei diesen Voraussetzungen mit dem Schriftbeweis verhält. Die völlige Uebereinstimmung kann nur darin ihren Grund haben, daß entweder bei der Feststellung des Lehrganzen die Beziehung auf die Schriftlehre anticipirt oder die Schriftlehre der wissenschaftlichen

Darlegung accommodirt wird. Uebrigens kann — auch abgesehen von der Frage über die Wahrheit der principiellen Grundlegung — auf dem von Hofmann bezeichneten Wege die wissenschaftliche Aussage über das Christenthum gar nicht gewonnen werden, weil ihr die materielle Unterlage fehlt. Die Aussage des Theologen stützt sich auf das unmittelbare religiöse Wissen, das ihr den Inhalt bietet, dieses selbst aber ruht auf der Schrift- und Kirchenlehre, die bloße Thatsache des Christenthums enthält noch keinen vollständigen Stoff für ein dogmatisches System, um so weniger wenn das Denken ein rein formelles ist. Demnach bringt es Hofmann, ob er gleich die beiden Seiten, von denen die eine in Reuters, die andere in Müllers dogmatischem Beweis vorherrscht, zusammenstellt, weder principiell noch factisch zu einem dogmatischen Erkennen, weil er die wissenschaftliche Thätigkeit des Theologen von der Schrift- und Kirchenlehre ablöst und unabhängig von dem religiösen Wissen auf die bloße Thatsache des Christenthums basirt, überdies für eine wahrhaft wissenschaftliche Behandlung keinen Raum läßt, und sein Beweis ist kein dogmatischer, weil er als übereinstimmend voraussetzt, was durch die vermittelnde Thätigkeit des Dogmatikers in seiner Einheit nachgewiesen werden soll.

Nach diesen in der positiven wie in der kritischen Ausführung dargelegten Grundsätzen hat der Dogmatiker für sich und für die Gemeinschaft, innerhalb der er seine Dogmatik zur Geltung bringen will, die Berechtigung und Wahrheit seines Products zu prüfen und nachzuweisen. Und eben durch unsere Unterscheidung zwischen der subjectiven Entstehung der Dogmatik innerhalb der dogmatisirenden Persönlichkeit und zwischen der objectiven Erörterung sind die Schwierigkeiten gehoben, die uns mannigfach in den neueren Bestimmungen über die Grundlage der Dogmatik entgegengetreten. Die objective Entwicklung, die dem dogmatischen System selbst angehört, ist indessen keineswegs an die strenge Beweisform gebunden, auch erfordert die Nachweisung der Schriftmäßigkeit wie der Uebereinstimmung mit dem wahren Gehalt der Kirchenlehre keine in's Einzelne eingehende Entwicklung des biblischen und kirchlichen Stoffs, vielmehr liegt in einer klaren präcisen Fassung der Dogmen, in der die das Dogma constituirenden Momente zur

Einheit aufgehoben sind, wie uns eine solche namentlich bei Martensen an verschiedenen Stellen begegnet, und in der Entwicklung ihres inneren Zusammenhangs selbst schon der Beweis für ihre dogmatische Richtigkeit.

Wenn im Bisherigen als das wesentliche Erforderniß der Dogmatik die Vereinigung der Schriftlehre, Kirchenlehre und der wissenschaftlichen Zuthat des Subjects bezeichnet wurde, so ist damit nur eine solche Forderung gestellt, welche in der Natur dieser geistigen Potenzen selbst begründet ist. Denn als innerlich verwandt ziehen sie sich gegenseitig an, und wie die Vereinigung der drei Factoren in der Persönlichkeit des Dogmatikers ein subjectives Kriterium für ihre Vereinbarkeit und Zusammengehörigkeit ist, so liegt der sicherste objective Beleg für die Richtigkeit unserer Auffassung darin, daß die Vereinigung der drei Momente nicht etwas von außen Hineingetragenes, sondern eine Ausführung dessen ist, was seinen Grund in ihrem eigenen Wesen hat. Eines theils nämlich ist es derselbe göttliche Geist, welcher in der Schrift waltet, die Kirche leitet und in der unter dem Einfluß der christlichen Offenbarung stehenden Vernunft sich kund gibt, denn wie Schrift und Kirche von der göttlichen Offenbarung zeugen, so erweckt sich der Herr auch auf dem Gebiet der Wissenschaft Zeugen seiner geoffenbarten Wahrheit, und wie es überhaupt das Ziel der göttlichen Offenbarung ist, die in Christo objectiv geschehene Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in die Menschheit zu verpflanzen, so ist auch die dogmatische Thätigkeit eine solche Vereinigung des Unendlichen und Endlichen, ein Aufnehmen des göttlichen Geistes und seiner Wirkungen in den Menscheng Geist nach seiner intellectuellen Seite, wie auch Niedner in dieser Beziehung dem Wissenschaftlichen und Geseglichen im Dogma um so mehr Recht zuschreibt, je mehr das Pneuma-Princip auch als Princip für das Wissenschaftliche und Gesegliche sich mit dem Pneuma der Schrift vereinigt. Was anderntheils die zusammenwirkenden Momente im Einzelnen betrifft, so hat zwar die biblische Lehre ihre Wahrheit und ihren Werth in sich selbst und erhält ihre Bedeutung für das Leben des Menschen durch unmittelbare Aneignung im Glauben, aber zugleich liegen in der geoffenbarten Wahrheit selbst schon Keime einer wissenschaftlichen Gestaltung und Auf-

forderungen zu einer kritischen und speculativen Behandlung*), wie in dem Subject, das die Offenbarung lebendig in sich aufnimmt, ein Trieb, ihren Inhalt zu begreifen. Und der innere Zusammenhang zwischen der Bibel und Kirche zeigt sich darin, daß jene mit ihrem tiefen, reichen, lebenskräftigen Inhalt das Bedürfniß nach einer festen, genau begrenzten Fassung innerhalb der christlichen Gemeinschaft, in der sie Anerkennung findet, nach einer fixirten Kirchenlehre erweckt. Ferner schließt die protestantische Kirchenlehre, wie sie sich auf die Schrift gründet, dem Charakter des Protestantismus gemäß ein Moment der Entwicklung und Kritik in sich, denn sie will nicht durch einen Machtanspruch äußerer Auctorität sich geltend machen, nicht in starrer Stabilität und todter Form den Geist niederhalten, sondern sich ihre Lebenskraft dadurch bewahren, daß sie durch die ihrem eigenen Boden entstammende Kritik und durch die ihr immanente Entwicklung das Unwahre ausscheiden und ihren Inhalt weiter ausbilden läßt; und diese erhaltende, entwickelnde Kritik wird geübt von der protestantischen Theologie. Die dogmatische Wissenschaft aber, soviel Selbstständigkeit in ihrer Geistesarbeit und Recht zu eigener Production ihr zukommt, wurzelt mit ihrem Inhalt in dem göttlichen Wort und wird ihrem eigenen Charakter untreu, wenn sie die biblische Gedankenreihe durchbricht, wie sie hinwiederum vermöge ihrer Stellung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft die Pflicht hat, der Kirche zu dienen.

*) Vgl. das Verhältniß der gegenwärtigen Theologie zur heiligen Schrift, eine akademische Antrittsrede von C. A. Auberlen, 1851, S. 17, wo auf den metaphysischen Hintergrund der Schrift hingewiesen wird.

Dogmatische Erörterung der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes *).

Von J. A. Dorner.

Der dogmatische Versuch, den Begriff der Unveränderlichkeit Gottes richtig und so festzustellen, daß er sich in Harmonie mit dem gesammten System des christlichen Glaubens halte, dürfte sich am sichersten vollbringen, wenn wir erstens untersuchen: A. an welchen Punkten im Interesse der Lebendigkeit des Gottesbegriffs eine Aenderung in der Lehre der alten kirchlichen Dogmatik von der Wissenschaft und Religion gefordert sey; aber auch erkennen: B. daß es ein falscher Begriff von Gottes Lebendigkeit wäre, durch den die Unveränderlichkeit Gottes aufgehoben würde. Damit wird hoffentlich die Grundlage gewonnen werden, um zweitens positiv dogmatisch die nothwendige und wahre Einigung der Unveränderlichkeit und der Lebendigkeit Gottes in einem höheren Princip aufzuzeigen, in welchem zugleich die oberste Norm enthalten seyn wird, um das Verhältniß des übergeschichtlichen Lebens Gottes zum geschichtlichen, der Transcendenz zur Immanenz Gottes in der Welt richtig festzustellen. Der Schluß soll endlich drittens versuchen, durch Anwendung des Gewonnenen auf einzelne Hauptpunkte der christlichen Lehre seine Wichtigkeit und Fruchtbarkeit in's Licht zu stellen.

I.

A. Nimmt man die kurze Zeit aus, wo die den Lebensproceß Gottes und der Welt identificirende pantheistische Denkweise in der Wissenschaft geherrscht hat, unter deren Nachwirkungen wir allerdings noch stehen, so hat die Gotteslehre der kirchlichen Dogmatik ganz überwiegend die Unveränderlichkeit Gottes gepflegt: ja sie

*) Vgl. Jahrb. f. D. Th. I, 2. 361 ff. II, 3. S. 440 ff.
Jahrb. f. D. Theol. III.

und die mit ihr enge verbundenen Begriffe haben fast die gesammte Gotteslehre im engeren Sinne beherrscht*). Durch Schleiermacher ist im Wesentlichen diese Gotteslehre der alten Dogmatik erneut, aber es sind auch durch die Schärfe seines die Consequenzen ziehenden Geistes die in ihr schlummernden Gefahren aufgedeckt.

Man wird im Angesicht der Geschichte unsrer Lehre, wie sie im zweiten Artikel nach ihren vornehmsten Stadien ist dargestellt worden**), nicht in Abrede stellen können, daß die kirchliche Dogmatik in dem berechtigten Bestreben, alles Ethnische von der Gotteslehre auszuschließen, des Guten zu viel gethan und zu höchst bedenklichen Lehren sich hat fortziehen lassen, die dem wissenschaftlichen und religiösen Interesse gleich wenig zusagen können. Zwar an andern dogmatischen Verttern war in Form der concreten Heilslehren der Reformation, bereits ein besserer, ja der wahre Gottesbegriff enthalten, aber nur implicite oder in latenter Weise, also auch ohne daß es dem Locus von Gott selber schon zu gute kam. Neben ihrer Heilslehre läßt unsre alte Dogmatik eine Gotteslehre stehen, die aus andern Principien aufgebaut, traditionell aus der vorreformatorischen Kirche herübergenommen ist und mit der römischen wesentlich gleichlautend blieb, als hätte sich die Reinigung von außerchristlichen Vorstellungen nicht auch bis in diese Lehre zu erstrecken, während doch die Gotteslehre des Mittelalters großentheils und offenkundig auf außerchristliche Quellen zurückgeht. Es gieng über die Kraft einzelner Männer, ja eines Jahrhunderts, neben der Lehre von dem Heil und von der Kirche sofort auch die ererbte Gotteslehre einer umfassenden Reform zu unterwerfen. Befriedigend hätte das nur von derjenigen Gotteserfahrung aus geschehen können, die das evangelische Bewußtseyn in dem s.g. Materialprincip der Reformation aussagt, dessen eigene Feststellung und Ausföhrung auch nur in den allernächsten und nothwendigsten Gebieten alle wirklich reformatorischen Kräfte hinreichend in Anspruch nahm. Einstweilen, bis der ererbten, heterogenen Gotteslehre ihre außerchristliche Metaphysik abgestreift und sie durch eine dem übrigen Lehrkörper homogenere Gestaltung

*) Vgl. II, 3. 450 — 500.

**) A. a. O. S. 488 ff.

erfetzt war, konnte sich das Leben der Kirche an den Elementen einer besseren Gotteslehre in dem Grundstock evangelischen Bekenntnisses nähren, zumal die evangelischen Symbole selbst jene Gotteslehre aus Stoffen der alten Metaphysik nicht vortragen, die in die kirchliche Dogmatik nur zu sehr eindringen. Aber daß so das System evangelischer Dogmatik lange aus heterogenen Bestandtheilen gemischt war, das schadete nicht bloß seiner Consistenz, sondern ist auch überaus folgenreich geworden für die Geschichte des Protestantismus *). Einerseits waren damit fortwährende Versuchungen zum Rückfall von der protestantischen Stufe des christlichen Lebens und Erkennens auf die gesetzlich magische des römischen Katholicismus gegeben, die sich nur durch ein Gemisch von deistischen und pantheistischen Begriffen theologisch halten kann, andererseits, als der Versuch gescheitert war, der evangelischen Heilslehre in einer katholisirenden Autorität des Kirchenthums einen Halt zu geben, entbanden sich jene vorchristlichen Elemente der Gotteslehre, um die ganze evangelische Heilslehre zu überfluthen. Womit man gesündigt, damit wird man gestraft. Verweilen wir dabei in der Kürze.

Als Mängel der von der Scholastik übernommenen Gotteslehre haben wir früher das scheinbar Entgegengesetzte namhaft machen müssen, daß sie einen deistischen und einen akosmistischen Zug an sich trage **); was beides weit besser zur römischen als zur evangelischen Heilslehre sich schickt. Dem deistischen Zuge widerstand bei uns Anfangs erfolgreich die Plerophorie des lebendigen Glaubens. Aber als diese ermattete, so zeigte sich alsbald daß die ererbte Gotteslehre der Scholastik Bundesgenossin und Stützpunkt für Versuchungen zum Rückfall auf den gesetzlichen Standpunkt wurde. An die wesentlich deistische Lehre, daß Gott sich ewig gleich zur Welt verhalte, alle Veränderung nur auf die Weltseite falle, schloß sich weit natürlicher, als die alterangelische Heilslehre, die schon im Mittelalter einflußreiche Meinung an, daß Gott nur das ewige Gesetz des Heils repräsentire, die wirkliche Ausspendung aber und Verwaltung des Heiles im Einzelnen

*) Vgl. Ehrenfeuchter über Theol. Principienlehre a. a. O. I, S. 53.

**) Jahrb. f. d. Th. II, 3. 463 ff.

an die Welt der Mittelursachen, die Kirche abgetreten sey. So war die allerdings nothwendige Vermittelung des Heiles durch Wort und Sacrament, also durch die Kirche in Gegensatz zu der unmittelbaren Gottesgemeinschaft gesetzt; auf Kosten der letzteren war wieder eine falsche Stellvertretung Christi, durch welche die Unmittelbarkeit seines Verkehres mit den Seelen ausgeschlossen war, eine falsche trennende Mittlerschaft, sey es durch Dinge und Institute, sey es durch priesterliche Personen eingeführt, Christus selbst aber und sein Geist in eine deistische Ferne für den Einzelnen gerückt. Auf wesentlich deistischer Grundlage suchte sich eine katholisirende Lehre von den Gnadenmitteln und dem geistlichen Amte zu erbauen, um für die vermeintliche Abwesenheit Christi einen Ersatz und für die Geltung der evangelischen Wahrheit die Stütze zu bilden. — Der akosmistische Zug dieser Gotteslehre dagegen*) führte die einen Evangelischen dem absoluten Prädestinarianismus zu, bei den anderen machte er das berechtigte Moment des Idealismus, das im Glauben enthalten ist, so sehr zum herrschenden, daß der Protestantismus, statt nach allen Seiten sein Princip zu entfalten in Kirche und Staat, in Kunst und Wissenschaft und so seine große geschichtliche Aufgabe zu vollbringen, sich wieder einpuppte, auf die Christianisirung und Ethisirung der Welt fast verzichtete und sich in Selbstzufriedenheit einwiegen zu dürfen glaubte, wenn nur die reine Lehre vom Glauben im Schwange sey. So war das religiöse (ja mehr und mehr das dogmatische) Interesse in Gegensatz gegen das ethische gestellt; und dieser Fehler reichte dem deistischen Zuge (in dessen erster älterer Form) die Hände. Denn die Entwerthung der andern Gebiete durch das Religiöse oder Dogmatische mußte folgerichtig, wie im römischen Katholicismus, die Kirche mit ihren Anstalten und Aemtern in eine neue Hierarchie mit einer Lehrregentschaft und mit ausschließlich dieser zustehender Schlüsselgewalt verwandeln.

Doch die Gefahr des Rückfalls in ein katholisirendes Kirchenthum konnte unter uns nur vorübergehend seyn. Der Widerstand des Pietismus und die Neubelebung des reformatorischen Heilsglaubens durch ihn beseitigte diese Gefahr, ohne jedoch sofort für

*) A. a. O. S. 464 f.

die Gotteslehre nennenswerthe Früchte zu tragen. Im Gegentheil wurden durch die mächtige Erscheinung des Pietismus, weil es ihm nicht gelang, die ganze Kirche zu ergreifen und sich selbst kirchlich auszugestalten, andererseits aber auch die Kirche ihn nicht ganz bewältigte, gegen Speners Absicht zugleich die Dämme geöffnet, welche bis dahin sowohl die Kirche als ihre Theologie zu einer freilich mehr festgeschlossenen als lebendigen und fruchtbaren Einheit zusammengehalten hatten. Und da auch der Pietismus das neubelebte reformatorische Princip für die Theologie zu verwenden bei seiner überwiegend praktischen Richtung unterließ, so trafen die jetzt sich entbindenden und unwiderstehlich geltend machenden Elemente, die sich allmählig zu den verschiedenen Formen des Rationalismus constituirten, auf eine unvorbereitete, ja zunächst ihnen nicht gewachsene Kirche. Hatte diese doch an ihrer heterogenen Gotteslehre den Feind im eigenen Hause. Von ihr gieng die der evangelischen Heilslehre entfremdete Neologie aus, und stieß diese Heilslehre zum Theil kraft derselben ab. So sollte bloßgelegt werden, was der Kern der althergebrachten Gotteslehre, wie er aus der vorchristlichen Zeit in das Mittelalter herübergenommen war, in sich berge, wenn ihm die umgebenden Hüllen und Verbrämungen supernaturalen Art abgestreift werden. Dadurch ist beiden gespaltenen Kirchen ein wesentlicher Dienst geschehen. Nicht zwar in dem Sinn, als ob der nun folgende Entwicklungsgang der Philosophie und der von ihr beherrschten Theologie die Arbeit der Ausgestaltung einer christlichen Gotteslehre vollbracht hätte, für deren Versäumnis die Kirche so schwer hat büßen müssen. Im Gegentheil, zuerst wurde nur der Compromiß, der zwischen den außerchristlichen Elementen der hergebrachten Gotteslehre, zwischen Ethnischem und Jüdischem geschlossen war, als unhaltbar erkannt, und zunächst mit Ausstoßung des Kosmistischen eine deistische Denkweise durchzuführen versucht. Darnach trieb die nimmerrastende Macht der Wahrheit zum Kosmismus in Fichte. Darauf versuchte die pantheistische Epoche durch Vereinerleung Gottes und der Welt diese des absoluten Werthes und Gehaltes theilhaft zu machen, der Gottesidee aber die Lebendigkeit zu verleihen, die sowohl dem Deismus als dem Kosmismus fehlte, bis zuletzt unter Hegel's Getreuen

und Abtrünnigen sich die Alternative als allein übrig bleibende aufthat: entweder Verflüchtigung der Welt in idealistischen Schein, indem nur die Logik die Wahrheit ist, — also Kosmismus, oder Verflüchtigung der Gottesidee in einen Schein neben und hinter der allein realen Welt, also Pankosmismus, Atheismus und Verzicht auf allen idealen Gehalt in Wissen und Leben. Hat aber gleich diese Entwicklung der neueren Philosophie keine Gotteslehre eingetragen, wie sie der Wissenschaft und Religion genügen kann: Eines hat sie doch geleistet, die Unhaltbarkeit der alten Gotteslehre sammt ihren wesentlichen Schäden nicht bloß für die evangelische Kirche, sondern auch für die katholische aufzudecken und der Kirche die unausweichliche Nothwendigkeit einer Reconstruction derselben in homogener Weise aufzulegen. Hat die Geschichte der neueren Philosophie ein großes Beispiel davon aufgestellt, daß die judaistische und ethnische Gotteslehre die Versöhnung, deren sie bedarf, nicht finden kann aus eigenen Mitteln, so wird es an der Kirche seyn, zu erproben, ob in ihren Mitteln, wie sie in ihrer Heilslehre beschlossen sind, nicht die Kraft der Regenerirung der Gotteslehre, soweit als sie dessen für die jetzige Periode bedarf, enthalten sey.

Aber freilich zu dem Ende wird erstens vor Allem die hergebrachte Lehre der Dogmatik von der Unveränderlichkeit Gottes mehrfacher Aenderungen bedürfen, wenn seine Lebendigkeit mit ihr soll bestehen können. Daß die heilige Schrift und das christliche Bewußtseyn dasselbe fordert, werden wir sehen. Wie steht es nämlich hierin mit der Lehre der alten Dogmatik?

Es ist formell genommen nur richtig gewesen, daß die alte Dogmatik für ihre Vorstellung von Gottes Unveränderlichkeit auf seine Einfachheit zurückgieng; freilich auch wieder umgekehrt für diese auf jene verwies, indem ohne Einfachheit Gott unveränderlich zu setzen wäre*), so daß die sich ergebenden Sätze: Gott ist unveränderlich weil einfach und einfach weil unveränderlich keine Begründung des einen oder andern enthalten, sondern die Unveränderlichkeit nur die negative Ausführung der Einfachheit

*) A. a. O. S. 466 f. 468 vgl. 451 — 465.

ist, d. h. der stetigen Identität des göttlichen Wesens in allen Beziehungen und in all seinen Vollkommenheiten.

Beginnen wir denn mit der Einfachheit, auf welche auch seit Augustin für den Beweis zurückgegangen wird, daß unsere verschiedenen Aussagen über Gott keine objectiven Unterschiede ausdrücken, keine der göttlichen Eigenschaften etwas Anderes sey als die andere; daß Gott alle seine Eigenschaften sey, nicht aber bloß habe. Denn „einfach ist das, welches ist, was es hat.“ Kein Unterschied von Substanz und Accidens, von Potenz und Actus, von Materie und Form, von Allgemeinem und Besonderem, noch von Untergeordnetem und Uebergeordnetem falle in Gott. Daher auch weder ethische noch physische Bewegung, woraus die Erhabenheit über Zeit und Ort fließe. Sein Wissen sey daher auch Wollen, wie sein Wollen Wissen; denn beide seyen vielmehr objectiv Eins, sie seyen beide Gottes Wesen, das durch ein Auseinandergehen des Wissens und Wollens veränderlich würde. „Veränderung aber ist eine Art des Sterbens.“ Daher sey auch Gottes Rathschluß, wie schlechtthin unwandelbar, so mit seinem Wesen identisch. Dieses selbst sey nicht als Potenz, sondern nur als Actus purissimus zu denken; mithin wolle und wisse Gott mit einem und demselben reinen Acte ewig sich selbst und die Welt seines Rathschlusses.

Gewiß ist Gott nicht zusammengesetzt; aber daraus folgt nicht, daß alle jene Unterschiede, wie besonders Quenstedt will, in Gott keine Stelle haben. Die alte Dogmatik kommt mit ihren dem Platonismus und Neoplatonismus entlehnten Sätzen von Gottes Einfachheit als objectiver Unterschiedslosigkeit in Widerspruch mit ihren eigenen trinitarischen Sätzen, zumal wenn die Generatio des Sohnes und der Hervorgang des heiligen Geistes mit der rechtgläubigen alten Kirche als perennirend, nicht aber als durch einmaligen Act fertig gedacht wird. So wenig Gott zusammengesetzt ist, — denn woher sollten die Stoffe dieser Zusammensetzung seyn als wieder aus Gott und in Gott, wie er auch der Zusammensetzende seyn müßte, — so gewiß ist doch zu sagen, während alles außer Gott ursprünglich nur gesetzt ist, so ist Gott der ewig sich selbst Setzende. Schon Gottes schlechtthiniges Seyn läßt sich nicht anders denken, denn als Selbstsetzung,

als Aseität, welche aber als ewige Selbstbegründung Gottes eine Mehrheit der Momente enthält, deren unauflösliche Einheit, aber nicht Identität oder Einerleiheit, das göttliche Wesen und Leben ist. Das göttliche Seyn könnte nicht lebendig, sondern nur starre todte Substanz oder ebenso lebloses Gesetz seyn, wenn es regungslos in sich, ohne den realen Unterschied des setzenden und des gesetzten Lebens wäre, oder wenn nicht ein ewiges Ausgehen von sich und eine ewige Rückkehr in sich als seine Momente dem einen göttlichen Leben inhärirten. Aehnlich aber verhält es sich mit den höheren Kategorien des Gottesbegriffs. Wäre Gott nur schlechthin einfach, eine unterschieds- und gegensatzlose Einheit, so könnte er nicht sich selbst wissen oder wollen; ohne Selbstunterscheidung in sich wäre keine Reflexion in sich, keine Durchsichtigkeit für sich selbst und keine Seligkeit denkbar. Noch deutlicher ließe sich das an Gottes ethischem Wesen machen. Nicht zwar so, wie man oft die Trinität abgeleitet hat, daß man aus der schon gleichsam fertigen göttlichen Liebe noch zwei andere absolute liebende Persönlichkeiten abzuleiten versuchte; denn ist die absolute Wirklichkeit der göttlichen Liebe schon vorausgesetzt, ohne Trinität, so möchte es schwer seyn, ohne Vervielfältigung und Selbstwiederholungen Gottes, die immer in Subordinationismus ausschlagen, noch zu trinitarischen Unterschieden zu kommen. Vielmehr wie das absolute Leben sich ewig erst aus den trinitarischen Unterschieden selbst constituiert, nur in ihnen sein Bestehen hat, so wird es sich ähnlich mit der absoluten Liebe verhalten, deren Begriff nicht ein nur Einfaches ist (s. u.).

Ebenso wird aber auch dem Unterschied zwischen physischen und geistigen Bestimmungen des Gottesbegriffs eine objective Wahrheit zuzugestehen seyn, und zwar in der Art, daß jene diesen untergeordnet sind, indem sonst auch in der Welt der Unterschied von Physischem und Geistigem unhaltbar und zum bloßen Scheine würde. Hiemit aber ist in Gott selbst ein Analogon von Natur zu setzen. Selbst der Unterschied von Potenz und Actus wird, wenn mit der Aseität Ernst gemacht wird, nicht so aufgehoben werden dürfen, daß Gott nur als das Eine von beiden, als läge allein in diesem eine Vollkommenheit, nämlich bloß als actus purissimus gedacht würde; sondern wenn seine trinitarische Selbstbegründung eine dauernde, nicht

aber einmal gewesene und jetzt vergangene ist, so wird Gott ewig und zugleich als absolute Potenz wie als absolute Verwirklichung kraft des ewig sich verjüngenden göttlichen Lebensprocesses zu denken seyn, was allerdings, bildlich ausgedrückt, nur dadurch möglich seyn wird, daß das Leben Gottes einen Organismus und Kreislauf des Lebens bildet, oder logisch ausgedrückt dadurch, daß die ewige und absolute Selbstverwirklichung Gottes den Grund ihrer selbst ewig bestätigt und will, wie dieser nicht ohne die stets absolute Actualität der Existenz seyn kann. Hieraus folgt freilich auch, daß wenn dem göttlichen Leben auch nur eines der Momente, aus welchen es sich ewig constituiert, fehlen würde, auch nur auf einen Augenblick*), so wären auch die andern Momente nicht mehr; denn sie sind alle nur als sich bedingende und durch einander bedingte, sie stehen und fallen mit einander. In dem trinitarisch zu denkenden Leben Gottes selbst, dem physischen, logischen, ethischen ist daher nichts von dem Unterschiede zwischen Accidens und Substanz zuzulassen. Es ist nichts in Gottes Wesen, was nicht auch existierte und es existiert nichts in Gott bloß zufällig oder was nicht existiren müßte; denn der neuerlich ausgesprochene Gedanke, daß für Gott selbst verschiedene gleich vollkommene Existenzweisen denkbar wären, wird nicht haltbar seyn, wenn man erwägt, daß die Annahme, verschiedene Vorzüge könnten auch in der Gottheit nicht zusammen existiren, sondern nur der eine oder der andere, etwas von polytheistischem Beigeschmack verräth. Was wirkliche Vollkommenheit für das göttliche Wesen ist, das muß auch in ihm ewig gleich verwirklicht seyn; für Wahl und Wechsel ist da keine Stelle. *Essentia Dei involvit existentiam* gilt auch von den das göttliche Wesen charakterisirenden Vollkommenheiten. Könnte nicht alles, was wirklich ein Vorzug ist, in Einem vereinigt seyn, so könnte es nicht Einen Gott geben, sondern nur in einer Mehrheit von Göttergestalten erschöpfte sich das Göttliche; oder aber gäbe es nichts durch sich und in sich selbst Gutes, daher auch in dem nothwendigen göttlichen Seyn nothwendig Existirendes, sondern Gott wäre da nur *liberum arbitrium*, gut das, wozu dieses *arbitrium*

*) Wie die moderne Kenosis des Logos will.

sich selbst factisch bestimmen wollte. So wäre das Gute nur ein Zufälliges, beruhend auf Willkür. Ebendaher wäre mit jener Annahme auch ein Unterschied des Allgemeinen und Besonderen in Gott zu setzen, wie wir ihn nicht annehmen können. Das Eine, das die Möglichkeit aller Daseynsweisen, die sich das Göttliche geben kann, enthielte, wäre das Generische; zu ihm verhielte sich die von ihm erwählte jedesmalige Daseynsart als Besonderung oder Species. Aber da die eine Species nicht wäre, was die anderen möglichen, die doch auch in ihrer Weise Vorzüge aussagen sollen, so wäre das mögliche Gute entweder nie oder nur in verschiedenen Species des Göttlichen wirklich, womit wir also zum Vorigen zurückgeführt wären. Wäre Gott ein Naturwesen und nicht weiter, so möchte der Unterschied von Gattung und Besonderung auf sein eigenes Wesen Anwendung leiden. Nun er aber Geist ist und in der vollkommenen geistigen Persönlichkeit alle Vorzüge in und durch einander gegenwärtig existiren, so deckt sich die Actualität des göttlichen Seyns oder seine Existenz mit seinem Wesen oder seiner Potenz, und auch letztere wäre nicht ohne die Existenz oder Actualität, die auf sich selbst gerichtet der Selbsthervorbringung dient (s. o. S. 585 — 87).

Aber ist nicht in anderer Hinsicht, nämlich mit Beziehung auf die Welt, der Unterschied des Allgemeinen und Besonderen auf Gott anzuwenden? Denn wenn eine reale Welt ist, so ist Gott nicht alles Seyn; sondern da ist Gott in dem allgemeinen Seyn, das Gott und die Welt befaßt, allerdings ein besonderes Seyn. Aber andererseits wäre es oberflächlich, bei dieser Coordination des göttlichen und des endlichen Seyns stehen zu bleiben; denn keineswegs gehört das Seyn Gottes und das der Welt Einer Gattung des Seyns an. Gottes Seyn ist vielmehr, wie soeben erwiesen, Aseität, und die Besonderung, in der er der Welt gegenübersteht, ist vielmehr der Unterschied der allgemeinen Ursache alles Möglichen und Wirklichen von den Wirkungen. Sieht man aber auf Gott selbst abgesehen von der Welt, so ist in ihm alle Möglichkeit göttlichen Seyns zugleich absolute Wirklichkeit; und Gottes Actualität hat ewig nicht blos einen Theil des Göttlichen und seiner Vollkommenheiten ergriffen und zur Wirklichkeit der Existenz in Gott gebracht, sondern sie hat alles in sich Gute und Gött-

liche ergriffen; das allgemeine Gute oder das Gute überhaupt ist es, womit die absolute göttliche Persönlichkeit sich identificirt hat: und dadurch ist Gott Einer, daß alle Möglichkeit des göttlichen Seyns in ihm auch Wirklichkeit ist; wie er seine Einzigkeit an seiner Aseität hat. Seine Besonderheit, sein charakteristisches Wesen ist seine Aseität, durch welche er der allgemeine Grund alles Seyns seyn kann.

Man wird daher dem alten Deringer nur Recht geben können, wenn er, statt bei jener starren Einfachheit des göttlichen Wesens stehen zu bleiben, die noch in der Wolff'schen Philosophie eine so große Rolle spielte, vielmehr von einer Fülle göttlicher Kräfte redet, die unbeschadet ihrer Verschiedenheit durch ein unzerstörliches inneres Band der Einheit zusammengehalten seyen, wodurch das göttliche Leben nicht als ein endloses, unbestimmtes Meer, sondern als ein unendlich bestimmter und gegliederter Organismus erscheint.

Mit dieser schlechthinigen ewig vollendeten Existenz oder Actualität Gottes, die zugleich ewig sich selbst wollende, hervorbringende Lebendigkeit ist, haben wir schon auch für Gottes Begriff an sich die Erhabenheit über Veränderung und über die Schranken von Zeit und Raum ausgesprochen. Denn sehen wir von der Welt ab, so wäre eine Veränderung in Gott nur denkbar, wenn er von dem Unvollkommeneren zum Vollkommenen strebte, da er weder in Unvollkommenes noch in Anderes aber gleich Vollkommenes sich ändern kann, wie so eben gezeigt. Ebenso wenig sind Zeit und Raum ewige Urwesen*), in denen Gott wäre; vielmehr müßte Zeit und Raum, da es keine göttlichen Urmächte über Gott geben kann, die ihn umschließen, jedenfalls in Gott fallen, von Gott ewig gesetzt und gewollt. So kann man mit Augustinus sagen: Gott ist (in seinem ewigen Seyn) sein eigener Ort; er ist in sich selbst. Das Urbild des Raumes, seiner Dimensionen und Gesetze, in der Welt, ist in Gott als idealer intelligibler Raum. Und ebenso ist in dem innergöttlichen Verhältniß der Ursache und Wirkung, der leben-

*) Wie das wunderliche Buch: Gott und seine Schöpfung von dem Autor der Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten (vgl. Jahrb. f. D. Th. I, 2.) wähnt.

digen Bestätigung des einen Momentes im göttlichen Leben durch das andere, das freilich in Gott als Wechselwirkung zu denken ist, ein logisches und ontologisches Vorbild dessen gegeben, was in der Welt sich als Zeit manifestirt. Der ewig geschlossene und vollendete Kreis der göttlichen Ewigkeit hält die Zeitlichkeit der Succession unter sich, weil die Wirkung in Gott ebenso ewig vollkommen ist, wie die Ursache, kraft der schlechthin vollkommenen Wechselwirkung in dem göttlichen Organismus, kraft des in sich zurückkehrenden Kreislaufes des göttlichen Lebens. Dagegen in der endlichen Welt ist jener Kreis des ewigen in sich vollkommenen und abgerundeten Lebens vielmehr zur geraden Linie geworden, weil die endlichen Wesen nicht von Anfang sind, was sie werden sollen, ihre Actualität nur in allmähligem Wachsthum mit ihrer Potentialität sich ausgleicht. So ist Gottes Ewigkeit die stets überwundene Möglichkeit der Zeitlichkeit oder der zeitlichen Succession im innern göttlichen Leben, die sofort einträte, wenn Gottes Actualität hinter der göttlichen Möglichkeit und Nothwendigkeit zurückbliebe. Ebenso ist das Auseinandergehen, das wir in der Welt des empirischen Raumes, des Auseinander sehen, in Gott eine durch seine absolute Actualität stets überwundene Möglichkeit und seine Unendlichkeit ist keine Diffusion. Die Vielheit seiner realen Kräfte hat und bewahrt jede ihren Ort, die ihr zukommende „Stelle“ *). Aber sie sind nicht in ein gleichgültiges Außereinander zerschlagen oder emancipirt von einander, sondern es ist eine intelligible Ordnung da, durch welche sie ohne Aufhebung ihres Unterschiedes, ihrer Stelle doch auch in einander sind, so daß die Perichoresis oder Immanentia sich nicht bloß auf die trinitarischen Hypostasen, sondern auch auf die realen Bestimmtheiten und Kräfte Gottes erstreckt, auf seine Eigenschaften. Wenn man auch z. B. bildlich sagen kann, Gott als Grund ist sich der Ort für Gott als Persönlichkeit, so würde doch nur dann der Grund außerhalb Gottes als des persönlichen seyn und ihn begrenzen, wenn der Grund in Gott nicht ebenso auch ewig, wie Gott selbst ist, in die Actualität des persönlichen Gottes aufgenommen und von ihm durchleuchtet wie gewollt wäre. So bleibt also das empirische Außer- und Nacheinander von Raum

*) Vgl. hiezu Schellings Werke, zweite Abth. Bd. 1 S. 429 ff.

und Zeit für und in Gott selbst ewig nur niedergehaltene, durch seine positiven und absoluten Vollkommenheiten, die nicht in der bloßen Möglichkeit bleiben können, ausgeschlossene Unvollkommenheit, was aber mit dem andern nicht in Widerspruch ist, daß Raum und Zeit intelligibler Weise, nämlich als Möglichkeiten, die nicht zur besonderen Wirklichkeit gelangen, in Gott sind. Es ist wie gesagt die allseitige ewige Actualität Gottes, also seine Vollkommenheit, wodurch das Außer- und Nacheinander in ihm, diese Unvollkommenheit von der Wirklichkeit in ihm stets ausgeschlossen bleibt; aber doch bildet die in abstracto zu denkende Möglichkeit, die sofort Wirklichkeit würde, wenn der Kraft des Sichsezens und von sich Ausgehens nicht ebenso ewig die Kraft der Rückkehr entspräche, die Grundlage, von welcher aus sich verstehen läßt, wie es für Gott ein Wissen auch von dem Außer- und Nacheinander in der Welt, ja eine schöpferische Conception derselben geben kann. Sind doch Raum und Zeit als Möglichkeiten, nämlich als von dem innern Leben Gottes niederzuhaltende Möglichkeiten, ewig von Gott gedacht und gewollt.

Auch die Idee der Schöpfung besteht schon im Allgemeinen nicht mit einer Lehre von Gottes einfachem unbeweglich starrem Wesen, die allen Unterschied in diesem Wesen und unter den göttlichen Attributen leugnen zu müssen meint, z. B. zwischen Wissen und Wollen. Der Satz, daß „Gott mit einem und demselben ewigen und einfachen Acte sich selbst und die Welt denke und wolle“, hat zwar bekanntlich nicht pantheistische Meinung; es ließe sich ihm vielmehr auch der gute Sinn unterlegen, daß Gott nicht aus Zufall oder Willkür zur Welterschöpfung komme, sondern daß er, sich selbst absolut denkend, sich auch als Möglichkeitsgrund einer Welt weiß und daß er, sich als solchen wollend, sich zugleich auch als Grund einer wirklichen Welt wolle und wisse. Aber, wenn Gott nicht darin ausgehen soll, Weltursache zu seyn, wenn er vielmehr vor allem etwas ist an und für sich selbst, so kann sein Sichselbstwissen und Wollen nicht einfach identisch seyn damit, daß er sich als Weltursache weiß und will. Jenes ist das logische Prius des Zweiten, der ewige Act seiner Selbstsetzung, ein Act der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens, das nie kann aufgehoben oder in seiner Lebendigkeit sistirt werden.

Das Zweite dagegen gehört nicht mehr zum ewigen Sichsehen und Behaupten des göttlichen Wesens, nicht zur Vollständigkeit seines Seyns, sondern zur Bethätigung des vollkommenen Seyns. Unterscheidet doch auch die Metaphysik der alten Dogmatik wieder zwischen dem Actus primus und secundus — freilich inconsequent nach ihren Prämissen. Also sind (weiter wollen wir hier noch nicht folgern) in dem einen und selbigen göttlichen Gedanken, womit Gott sich selbst in seiner Allgenugsamkeit, Freiheit, Seligkeit und zugleich als Welterschöpfer denkt, zwei wesentlich verschiedene Gedanken enthalten, die zwar wohl in Einen, aber nicht in einen und denselben einfachen Gedanken zusammen gehen. Es gehört Anderes dazu, daß Gott sich selbst, und Anderes dazu, daß er sich als Weltursache wisse und wolle. Bei dem Erstern hat die Herablassung der Liebe keine Stelle, bei dem Zweiten muß sie als Motiv eintreten, ohne das Gott sich nicht als Ursache einer wirklichen Welt dächte. Das führt aber sofort weiter. Denn wie kann Gott die Welt als realen Zweck wollen, wenn er nicht sich selbst als Mittel für diesen Zweck will? So ist aber Gott nur dadurch Schöpfer, daß er, das schlechthin vollkommene Wesen, in welchem zunächst das All des Seyns ausschließlich beschlossen war, (s. o. S. 588) durch sich selbst zum liebenden Werkzeug ward für seinen schöpferischen Liebeswillen, der seine Weisheit und Macht zur Production einer Welt bestimmte. Die Welt ist zugleich ein Gut, nicht bloß für die subjective menschliche Betrachtung, für Gott aber nicht: sondern ein Gut in sich und absolut, auch für Gott Gen. 1, 31. Ein Gut ist sie aber seiner Liebe gemäß nur so, daß er ihr zugleich den Antheil seiner Gemeinschaft, an seinem Leben und Geiste bestimmte, kurz so, daß er sich auch als das Ziel für die Welt wollte. Sonach denkt und will sich Gott als Anfang, Mittel und Endziel der Welt, und das Eine von diesem ist nicht das Andere, auch nicht für Gott. Also abermals bei jener Einfachheit ist nicht stehen zu bleiben.

Treten wir aber näher zur Welt, so leugnet Niemand, daß sie ewig in Gott war als Weltgedanke, präformirt in seiner Weisheit, was soviel heißt als: daß sie (als Gedanke) eine Bestimmtheit war, die Gott sich selbst gab. Denn nur als Bestimmtheit am göttlichen Verstand, nämlich als sein innerlich producirtes

Object existirt sie ursprünglich. Nun ist aber die Welt als fließend und wandelbar von Gott concipirt, sonst wäre sie nicht als das gedacht und gewollt, was sie ist: folglich ist der göttliche Verstand (wenn gleich ursprünglich durch sich selbst) auch mit Wandelbarem behaftet, und zwar nicht bloß als anschauender, sondern auch als ideell producirender. Wohl ist richtig, daß er mit Wandelbarem nur als Object seines Denkens in Beziehung tritt; das Denken des Wandelbaren ist darum nicht selbst wandelbar, wie das Wandelbare dadurch, daß es von unvergänglichem Denken aufgenommen ist, nicht aufhört, wandelbar zu seyn. Aber die Verflechtung des göttlichen Denkens mit Wandelbarem steht deshalb nicht minder fest, wenn anders Gott die Welt gedacht hat, wie sie ist. Ja, wenn das Wandelbare sein Bestehen, wie kurz es währe, nur dem göttlichen Willen als wirksamem verdankt, so läßt sich Gott als Ursache von Wandelbarem gar nicht denken, wenn nicht unbeschadet des unverrücklichen und ewigen Wissens auch des Wandelbaren oder Vergangenen, unbeschadet auch des unverrückten Wollens nicht bloß von Gesetzen, sondern auch von der Welt, doch das göttliche Wollen bei dem Vergehenden als wirkendes aufhört, während das Wissen unverändert blieb, sofern es auch Wissen von Vergangenen ist. Geschieht dieses Vergehen durch Hervorbringung von Anderem, so ist dieses Hervorbringen die Aenderung in Gottes Wirken, die zur Anerkennung gebracht seyn will. Wollte man aber, um diesem zu entgehen, auf die Wirksamkeit endlicher Causalitäten, oder wie neuerlich versucht wurde, auf die Engel zurückgehen, so ist das die deistische Ausweichung, und schiebt das Problem selbst nur zurück. Muß man aber nicht überhaupt ähnlich sagen, daß wenn gleich Gott ewig weiß und will, was allmählig in der Zeit hervortritt, doch das wirksame, real hervorbringende Wollen keineswegs eben so ewig ist als die Weltidee? Entweder muß die wirkende Action Gottes für die Hervorbringung des Neuen in der Welt geleugnet, das wirkliche Hervortreten dieses Neuen nur auf den productiven Naturzusammenhang zurückgeführt werden, den Gott einmal für immer vollständig und selbstgenugsam geschaffen habe: oder aber, wenn man erkennt, daß Gott auch zum actualen Hervortreten des Neuen eine unmittelbare, nicht bloß die deistische Beziehung

hat, so muß auch anerkannt werden, daß das wirksame, d. h. eigentlich schöpferische Handeln Gottes in Einheit allerdings mit der Ordnung des göttlichen Rathschlusses zeitlich fortschreitet und sich selbst in seiner Action bedingt durch das räumlich und zeitlich schon Vorhandene. Damit aber haben wir schon eine Veränderung in Gottes lebendiger Selbstbethätigung *).

Von einer neuen Seite erscheint uns daselbe, wenn wir das Wort der Schrift: „in ihm leben, weben und sind wir“ mit dem andern das Ziel bezeichnenden zusammennehmen: „ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln.“ Der Mensch ist nicht geschaffen, um nachdem er ein Seyn außer Gott geworden, ohne Gott selbstständig zu seyn, selbst die Welt ruht ewig in Gott als ihrem Centrum. Sie hat ein wirkliches Seyn nicht minder als Gott, aber dadurch, daß Gott, das Urseyn, das ihr Seyn wollende, sie tragende und umschließende Princip bleibt. Nun ist aber der Mensch nicht bestimmt, nur umschlungen von der göttlichen Macht, wie ein Kind im Mutter Schooße zu ruhen, sondern eine eigene Causalität secundärer Art soll er werden. Ein rein gesetztes, aller Kräfte entbehrendes, schlechthin Passives, wäre überhaupt ein nur Todtes, ein Nichts, nicht aber ein Wirkliches, so daß die göttliche Causalität gar keine Causalität wäre, nichts gewirkt hätte, wenn sie nicht ein sich selbst Behauptendes und Bethätigendes gesetzt hätte. In dem Lebendigen setzt Gott ein sich selbst Setzendes, eine Wirkung, die selbstwirkend, einen Act, der activ wird; und weit entfernt, daß Gott dadurch seine Allmacht beschränkte, wenn er

*) Dieser Unterschied zwischen dem Wollen einer Welt überhaupt und dem wirksamen schöpferischen Wollen wird regelmäßig von der alten Dogmatik verwischt (II, 463 ff.). Am meisten, wenn sie den Vorwurf, daß Gott bei der Annahme einer nicht ewigen Schöpfung veränderlich und in den Gegensatz von Ruhe und Thätigkeit gesetzt werde, durch Berufung auf den ewigen Rathschluß oder Willen der Schöpfung zu beseitigen meint, als wäre es nur für die Welt ein Neues, daß sie aus dem Nichtseyn in's Seyn, aus dem Seyn in Gottes Idee in die Wirklichkeit versetzt werde, nicht aber für Gott ein Neues, daß er zu schaffen anfangen. Hier wird offenbar verfahren, als wäre es kein besonderes auf Gottes Action zurückzuführendes Moment, sondern als wäre es ewig mit der Weltidee für sich schon gegeben, daß die Welt zur Wirklichkeit kommt. Da hätten wir eine sich selbst ins Daseyn setzende und evoluirende intelligible Welt, was dem Pantheismus nahe genug käme.

auch dem, was er nicht ist, eine wirkliche Causalität zugestehet, wird er vielmehr erst wirkende Causalität durch diese vermeintliche Selbstbeschränkung, die in Wahrheit Bethätigung seiner Macht und Erweiterung seines Machtgebietes ist.

Nur wenn die endlichen Wesen, namentlich die freien ihm gegeben wären, wäre das Zugestehen einer eignen Causalität für sie, d. h. ihrer Existenz eine Beschränkung für Gottes Schöpfermacht. So aber ist der jetzt häufig zu hörende Ausdruck von Gottes Selbstbeschränkung nur als bildlicher zu entschuldigen, während in Wahrheit Gott ohne die freien Wesen nicht mehr, sondern weniger sich in seiner Schöpfermacht bewiese, wie ein kleineres nicht größeres Gebiet seiner Macht und Regierung hätte. Ja auch in seiner regierenden Fürscheidung beschränkt Gott nicht sich selbst und seine Macht; es wäre denn, man nähme an, es sey in Gott eine Macht, die nicht auf Geheiß seines Willens allein thätig seyn wolle und könne, sondern die eigenmächtig oder nach Naturnothwendigkeit das, was sie als Macht kann, auch darstellen möchte, darin aber aufgehalten würde durch die Erhaltung, Regierung und Fürscheidung.

Die höchsten Ursachen, welche geschaffen werden, sind die freien, die ethisch sich selbst zu setzen und frei zu wirken bestimmten; sie sind mithin die höchsten Offenbarungen gerade der allmächtigen Causalität Gottes eben dadurch, daß Gott sie reich ausgestattet, sie frei läßt, und ihre Freiheit zu ihrer Selbstgestaltung in Anspruch nimmt. Zu ihnen nun will er nicht blos im Verhältniß der rein determinirenden Macht stehen, aber eben so wenig auch in dem bloßen Verhältniß des ihnen objectiven Gesetzes. Sondern auf Grund dessen, daß sie in ihm, ob sie wollen oder nicht wollen, leben, weben und sind, will er in ihnen wohnen und wandeln, als solchen, die actuell sie selbst geworden sind, sich selbst als das wollen und wissen, als was sie von Gott erkannt sind, d. h. was die ewige Idee Gottes von ihnen ist. Ohne Antheil an Gott kann der Mensch den Begriff nicht erreichen, den Gott von ihm gefaßt, und ohne die entwickelte, actualisirte Empfänglichkeit des Menschen für Gott kann Gott nicht in den Menschen wohnen und wandeln. Verhielte sich nun Gott zu ihnen nur als Gesetz oder nur als ewig

gleich und absolut determinirende Macht, so möchte man dabei stehen bleiben können, daß mit der Unveränderlichkeit dieser Macht und Heiligkeit Alles gesagt sey. Aber da, was schon das N. T. weiß, das N. T. aber verwirklicht, Gott die Menschen zu Solchen machen will, in denen er wohnt und wandelt, oder da seine Liebe ihnen auch den Antheil an sich beschieden hat, damit die neue, die wahre Menschheit zu Stande komme, die Menschheit aber im Werden ist und in einer Geschichte: so ist unleugbar, daß Gott, so weit er in den Menschen wohnt, auch ein geschichtliches Leben in der Welt führt, mit der Zeit in Berührung tritt, und sein Leben immer weitere Ausbreitung gewinnt, nicht von selbst nach Art eines Naturprocesses, sondern durch fortgehende Thaten, die aber immer nach der Empfänglichkeit sich bemessen und bedingen. Nicht ein schlechthin einfacher, ewig sich gleichbleibender, gleichsam als steter Druck wirkender Act Gottes ist zu denken, dem die verschiedenen Resultate nur zuwachsen durch die verschiedene Beschaffenheit der Welt: — das würde zur pelagianischen These zurückführen*); sondern Gott verändert die Welt, indem er verschieden auf sie wirkt, allerdings aber jedesmal gemäß der gegenwärtigen Empfänglichkeit. Er geht aber bei seinem Antheilgeben an sich selbst in die Unterschiede der Welt und die Zeitlichkeit so ein, daß durch das ewige im Menschen zu pflanzende Bewußtseyn die Zeitlichkeit subigirt und alle Anlagen, in simultane Wirklichkeit harmonisch und gottebenbildlich vereint, zur organisirten Erscheinung seines wahren Wesens, d. h. der Idee, wie sie in Gott von ihm lebt, gemacht werden.

Wäre die Welt nur als ein geschlossener Kreis von sich gegenseitig bedingenden, ewig gleich in Wechselwirkung stehenden Größen zu denken, so möchte man damit ausreichen, daß Gott sich auf die Welt mit einem einzigen sich selbst stets gleichbleibenden Acte beziehe. Da müßte aber auch kein Entstehen und kein Vergehen in der Welt seyn, oder beides als bloßer Schein begriffen werden können. Das möchte von einer Ansicht versucht werden können, die das Wesen der Welt nur in ihren Grundsubstanzen sieht — nenne man sie Atome, Moleculen oder wie sonst**) — und die gegen

*) A. a. O. S. 497 f.

**) Lotze hat in seinem Mikrokosmos den Materialismus schlagend über-

alles gleichgültig ist, was die Welt erst zum κόσμος macht. Wird aber auf die Gestaltung auch nur das geringste Gewicht gelegt und Gott von dieser, in der die Hauptsache, nämlich die Bedeutung der Welt und ihr idealer Gehalt liegt, nicht ausgeschlossen, so bleibt nichts übrig, als die Anerkennung, daß von der Welt, wie sie ist, mit ihrem progressiven Werden auch in Gottes Wirken hinein die Zeitlichkeit und die Aenderung sich reflectire, so gewiß immerhin Alles von dem Einen, ewigen Rathschluß zusammengehalten bleibt. Muß dieses schon von der Natur gelten, in der doch der zeitliche Fortschritt in der Linie eines Zieles sich hinter einem scheinbaren ewigen Kreislauf verbirgt, wie viel mehr in dem Reich der freien Ursachen, der ethischen Kräfte! Denn bedingt sich schon in der Natur (in welcher ja nicht Alles auf Einmal geschaffen ward, sondern in successiver Stufenordnung) die göttliche Thätigkeit als hervorbringende Wirksamkeit jedesmal durch das zeitlich schon Vorhandene, zerschlägt sich schon da gleichsam der Eine Schöpfungswille zeitlich in eine Reihe teleologisch zusammengehöriger Acte, die schlechterdings nicht auf das Maß oder die Art des in dem früheren oder im ersten Acte Gegebenen und seiner Causalität zurückgeführt werden dürfen, wenn nicht der Mechanismus oder Chemismus u. s. w. als der Schöpfer statt als die bloße *conditio sine qua non* der höheren Stufen betrachtet werden soll: wie viel mehr ist eine Vielheit göttlicher Acte, nicht aber bloß ein und derselbe einfache ewige Act in der Welt der Menschheit, der Krone der Schöpfung zu setzen! Denn zwar hier ist die Stätte der höchsten irdischen Causalitäten als der freien Kräfte. Aber das will ja nicht besagen, daß sie der Thaten Gottes weniger bedürftig sind, als die Natur: sondern sie sind es weit mehr, und das ist eine Bürgschaft ihrer Würde. Wir haben soeben gesehen, daß sie ihrer Idee nach für den Liebesverkehr mit Gott, der nicht ohne jedesmal angemessene

führt, daß ihm seine Atome, wenn sie etwas sollen erklären helfen, vielmehr zu intelligibeln Größen unendlich mannichartigen Inhaltes, mit der Fähigkeit, ja dem Triebe werden müssen, unendlich reiche Verbindungen einzugehen, durch diese aber gemäß dem zu postulirenden immanenten Spiritus rector, d. h. Gott Mikrokosmen aufzubauen.

Liebesthaten Gottes zu denken ist, allein empfänglich, also deren in einer anderwärts gar nicht vorkommenden Weise bedürftig sind. In der Menschenwelt ist es auf eine zweite Welt, die sittliche abgesehen, für welche die Natur, die menschliche mit eingeschlossen, nur die Bedeutung der bedingenden Voraussetzung hat. Sie kann das ihr Aufgetragene nur vollbringen in einer Geschichte der Freiheit, welche nach dem Vorigen in ihrem gedeihlichen Fortschreiten wesentlich dadurch bedingt ist, daß die göttliche Selbstmittheilung immer mehr sich in sie verwebt und einspricht. Aber ebendamt ist wieder gesagt, daß auch ein geschichtliches durch den menschlichen Freiheitsgebrauch bedingtes — allerdings in letzter Beziehung auch hier sich selbst bedingendes Leben Gottes in der Welt anzunehmen sey. Durch die Welt der freien Kräfte und deren Bestimmung wird erst recht deutlich, daß Gott nicht mit Einem Allmachtswort, schon im Anfang gesprochen, die Welt, die er wollte, herstellen konnte. Denn was bliebe da der Freiheit übrig, wenn ihr Werk ohne sie vollbracht würde? Es kann aber nicht ohne sie geschehen, sondern unterbleibt ohne sie. Wäre daher nicht mehr als das den Naturzusammenhang schöpferisch setzende Allmachtswort gegeben, so müßte fortan die göttliche Thätigkeit (die nun bloß erhaltende wäre) sich mit dem gesetzten Naturzusammenhang decken und Alles fortan nicht weniger Werk des letztern als Gottes seyn. Da bliebe aber die Freiheit ohne die Pflege, die sie zu ihrer Verwirklichung bedarf, wenn sie nicht gar vom Naturzusammenhang obrüirt würde. Eine dem ganzen Naturzusammenhang gewachsene Macht kann die Freiheit nur dadurch haben, daß sie einmal ihren Ursprung nicht bloß von unten hat, in dem von Gottes Erhaltung getragenen Naturzusammenhang, sondern von oben her, von Gott; sodann daß der Gott sie in treue, stetige Pflege nimmt, der in den Menschen Ebenbilder seiner selbst setzen, die Kraft des Ganzen in ihnen wohnen lassen will. Noch mehr. Auch im Verhältniß Gottes zu den freien Kräften, obwohl sie in jedem Moment in ihrem Seyn gleichmäßig, d. h. absolut von Gottes erhaltender Thätigkeit abhängig sind, kann es nicht genügen, von Gottes Seite alles auf seinen bloßen Allmachtswillen zurückzuführen. Das Liebesverhältniß, auf welches es bei der Schöpfung der freien

Kräfte abgesehen ist, widersteht dem Absolutismus der bloßen Macht: an dessen Stelle tritt der Verkehr der Liebe. Und da für den Maßstab der Liebe, für welche die göttliche Allmacht nur Werkzeug und Dienerin ist, eine Liebe des Geschöpfes zu Gott wenig Werth hätte (wenn sie je wahre Liebe heißen könnte), die nicht frei entgegengebracht würde, sondern zu der nur eine schlechthin irresistibele Determination triebe: so muß zur Hervorbringung und Erhaltung der freien Kräfte die allmächtige Causalität Gottes so kräftig gewirkt haben und wirken, daß diesen auch durch Gott die Kraft des möglichen Widerstandes gegen Gott und seine Liebe beilohnt, damit so auch ihre freie Hingabe an Gott in sich selbst opfernder Liebe ein für Gott selbst werthvolles, neues Gut werde, das durch die Allmacht für sich nimmer erreicht werden könnte. Nehmen wir aber eine Freiheit der Kreatur auch in diesem Sinne an (für deren nähere Begründung hier der Ort nicht ist) und statuiren wir, daß Gott auf dem Boden der Natur eine zweite Welt, die freie Liebeswelt einer Gottesfamilie will, so wird auch weiter zu sagen seyn, daß das Liebesverhältniß zwischen Gott und dem Menschen zum Wechselverhältniß werden müsse, wie das vom Wesen der Liebe gefordert ist. So wäre mithin zu lehren, daß Gott selbst, der nach der Seite der hervorbringenden Macht ewig das einzige Urprincip bleibt (S. 588), in der ethischen oder Liebeswelt in ein Wechselverhältniß, ja in das Verhältniß der Wechselwirkung eintritt.

Gehörte nicht zum Wesen jener zweiten, ethischen Welt, die aus freien Kräften und durch Vermittlung ihrer That auserbaut wird, die Freiheit auch in dem Sinne des Widerstehenkönnens wider Gottes ethisches Wesen und wäre es also möglich, daß das höchste Gut, das Lieben, dem Menschen durch bloße Machtwirkung des göttlichen Liebeswillens eingepflanzt würde, so wäre zu sagen: es hätte Adam als vollendetes von Anfang an fertiges Liebeswesen in's Daseyn treten können. Denn warum sollte Gott nicht dem Menschen das Beste gleich gegönnt haben? Nur dadurch ist die anfänglich beschränkte, ja wie wir es gewahren, anfangs hilflose Lage und arme ethische Ausstattung des Menschen, sowie das Geseß der allmählichen Entwicklung, dem er unterworfen ist, begreiflich, daß es sich bei dem Menschen um eine Sphäre

handelt, nach deren Begriff die schöpferische oder überhaupt die zuvorkommende Liebesmittheilung Gottes für sich allein nicht Alles ins Werk setzen kann, vielmehr eine Reihenfolge menschlicher Freiheitsacte erfordert wird, durch welche die göttliche Liebe ihr Wirken bedingen läßt, nach deren Beschaffenheit sie die Art und Weise ihrer Selbstmittheilung bemißt und ordnet. Seyen immerhin diese göttlichen Acte, unter Vorherwissen der Acte der freien Kräfte, in dem Einen göttlichen Rathschluß als zusammengehörige Momente ewig gedacht und zusammengefaßt: dieser Rathschluß selbst ist doch ein Rathschluß der zeitlichen und durch die Freiheitsacte des Menschen bedingten wirklichen Hervorbringung, und so gewiß Gott schon im Anfange wollend und wissend es auf das Ganze abgesehen hat, so wenig ist doch das Moment des bewirkenden oder hervorbringenden Willens für Alles stets gleich gegenwärtig, sondern es schreitet fort mit der Geschichte der Welt, wird also selbst geschichtlich. Und weil sonach im Anfange noch Vieles, was Gott sei er Zeit hervorbringend will, in ihm als in seiner Potenz beschlossen bleibt, so kann in Betreff des Verhältnisses Gottes zur Welt nicht gesagt werden, daß in Gott nur lauterer Actus und nichts von bloßer Potenz sey. Namentlich fordert die ethische Bestimmung der Welt, daß die göttliche Selbstmittheilung zunächst (in dem Gesetz) an das Wissen des Menschen im Gewissen und zu dessen Ausbildung geschehe, damit er seiner Bedürftigkeit und Empfänglichkeit gemäß frei nach einer höheren Mittheilung des göttlichen Willens als der des Gesetzes verlange, nach der Mittheilung des Liebesgeistes, der des Gesetzes Erfüllung ist. Es liegt eine tiefe Wahrheit in der Unterscheidung zwischen dem hervorbringenden und dem gebietenden Willen Gottes, die sich bei Luther, Calvin, Schleiermacher findet, denn keineswegs bringt Gott das Gute sogleich auch hervor, das er gebietet und als Ziel setzt. Nur bleibt diese Unterscheidung bei der alten Gotteslehre unmotivirt und unbegründet. Sie hat ihren Grund darin, daß das menschlich Ethische nicht erlaubt mit Einemmale fertig dazustehen durch schöpferische Hervorbringung, weil der menschliche Freiheitsact, das Sich in Gott und Gott in Sichwollen, in die Mitte treten muß zwischen die sittliche Anlage und ihre göttlich-menschliche Verwirklichung. Allerdings nun hat sich Gott,

indem er ein Freies um des Ethischen willen schuf, in gewisser Art ein gleichartiges Wesen gegenübergestellt, das ihm sich widersetzen kann (Gen. 3, 15.). Er hat sich durch die Schöpfung dem möglichen Widerspruch und Trotz des Geschöpfes ausgesetzt, was für ihn nur gar nichts Gleichgültiges ist. Er kann durch seinen Zwang diesen Widerspruch innerlich brechen und in Hingabe verwandeln, weil solche Bestreitung des Widerspruchs außer ihm ihn in Widerspruch mit sich selbst als dem verwickelte, der den Menschen als freies ethisches Wesen wollte. Vernichten kann er ihn, aber nicht zugleich als das freie Wesen, das er ist, erhalten und zugleich ihn als freies Wesen vernichten wollen. Daher des Menschen große Verantwortung für den Gebrauch der gottverliehenen, den Menschen Gott selbstständig gegenüberstellenden Freiheit. Da hat die Tiefe des Schuldbegriffs ihre Wurzel. Was sich hieraus weiter für das Bedingtfeyn des geschichtlichen Lebens Gottes in der Welt ergebe, wird später zu erörtern seyn.

Im Bisherigen liegt schon auch begründet, daß die göttliche Allwissenheit eine geschichtliche Seite an sich hat. Gibt es nämlich freie Kräfte in der Welt, so gibt es freie Entscheidungen der Kreatur, welche zwar ihren Möglichkeitsgrund in Gott, ihren Wirklichkeitsgrund aber nur in den freien Wesen, nicht in Gott haben. Daraus folgt aber, daß Gott nicht durch die Selbsterkenntniß von diesen Acten als wirklichen wissen kann, sondern nur als möglichen. Within kann Gott nicht durch „denselben einfachsten ewigen Act seines Sichwissens“ ein Wissen von der wirklichen Welt der freien Wesen haben, sondern nur durch einen davon verschiedenen Act des Erkennens, wie immer dieser möge zu denken seyn. Damit ist aber auch gegeben, daß der göttliche Rathschluß, sofern er nicht bloß unbestimmt das Weltziel ohne Fixirung bestimmter Personen, sondern überhaupt Das umfaßt, was wirklich werden wird, nicht eine einfache, sondern eine zusammengesetzte, ja so zu sagen vermittelte Größe seyn muß. Aus sich selbst hat Gott nur das Wissen von einer gewollten freien Welt allerdings mit dem durchdringenden allumfassenden Ueberblick über alle Möglichkeiten der Bethätigung der Freiheit; das Wissen der Wirklichkeit, für welche sich die Freiheit entscheiden wird, kommt ihm von der Welt der freien Wesen her. Ohne

diesen Factor aber kann sich der göttliche Rathschluß nicht festgestellt haben, der Wirklichkeit wird: das Wissen von den freien Acten, die wirklich werden werden, bildet gleichsam den creatürlichen Einschlag in den göttlichen Rathschluß. Von einem solchen Rathschluß kann auch so geredet werden; denn einmal ist die Schöpfung der freien Welt im Angesicht aller damit gegebenen Möglichkeiten gewollt, so daß für Gott nichts Unerwartetes, Neues geschehen kann, und indem Gott auf alle die Möglichkeiten auch die wirklich gewordenen hin die Welt schuf, so ist das mehr als bloße Zulassung, es ist Acceptation, — sodann aber stellt Gott auch demjenigen gemäß, was er als wirklich werdende Freiheitsacte weiß, dasjenige fest, was zur sichern Erreichung des Weltzieles dient. So findet eine Wechselwirkung statt zwischen Göttlichem und Menschlichem und erst aus ihr resultirt der göttliche Rathschluß. Und zwar ist das zu sagen nicht bloß bei der Meinung, daß Gott von dem Freien kein Vorherwissen, sondern nur, wenn es Gegenwart geworden ist, davon ein Schauen habe, vielmehr auch bei derjenigen, die ein Vorherwissen des Freien statuirt. Um so weniger ist auf die schwierige Frage hier näher einzugehen, welcher von beiden Ansichten der Vorzug gebühre*). Aber das wird durch das Ausgeführte erwiesen seyn, daß nicht mit den Alten der göttliche Rathschluß durch das Mittelglied des göttlichen Willens mit Gottes Wesen identificirt werden darf, sondern daß darin allerdings ein Factor ist, der von der Welt her Gott zuwächst, freilich dieses so, daß Gott sich dabei nicht leidentlich, sondern mit allen Möglichkeiten auch die wirklich werdende genehmigend verhält, daher auch Gottes Wissen von dem Freien nicht mit unserem empirischen Wissen verglichen werden kann, das

*) Vgl. Bd. II, 3. S. 470 f. Die nothwendige ewige Festigkeit des göttlichen Weltziels, das zu seinem Inhalt nicht bloß eine Oekonomie oder ein Gesetz überhaupt, nicht bloß Dingliches, sondern gerade freie Personen hat, scheint der letzteren Ansicht günstiger, für welche auch die heilige Schrift besonders in ihrer Prophetie spricht. Die erstere kann, was die Personen angeht, nicht einen vorzeitlichen, sondern erst allmählig im Lauf der Geschichte sich feststellenden Rathschluß annehmen. Dagegen ist nicht zu leugnen, daß wir uns von dem göttlichen Vorherwissen des Freien als wirklich werdenden eine Vorstellung nicht machen können, sondern nur von allem künftigen Freien als möglichem.

primitiv leidentlichen Charakter trägt, während das göttliche auf der die freien Möglichkeiten setzenden göttlichen That ruht und jedenfalls als genehmigender Gedanke der Möglichkeit, die ohne Gott nicht Mögliches wäre, der Wirklichkeit vorangeht. In Gott muß also, wenn ein Freies seyn soll, eine doppelte Art des Wissens seyn, eine unbedingte unmittelbar aus ihm selbst ewig geschöpfte und eine durch die freien Causalitäten sich bedingende. Durch die letztern aber reflectirt sich wieder die Zeitgeschichte in das göttliche Wissen selbst hinein.

Noch mehr. Wir werden uns nicht mit dem Satz befriedigen können, daß für Gott nicht Vergangenheit, nicht Zukunft als solche seyn können, sondern Alles nur vor ihm stehe als in ewiger sich selbst gleicher Gegenwart*). Denn abgesehen davon, daß so gerade die damit gesuchte Freiheit Gottes von der Zeit nicht gefunden würde, indem die Ewigkeit als Gegenwart oder Jetzt gedacht wieder ein Zeitliches wäre, nämlich Gegensatz gegen die beiden andern Dimensionen, so wüßte ja Gott, wenn er das in Wirklichkeit Vergangene nicht als Vergangenes, und ebenso die Zukunft nicht als erst zukünftig, sondern beides nur gleich gegenwärtig wüßte, beides nicht als das, was es ist, in seiner Wahrheit, sondern in Unrichtigkeit. Sagte man dennoch etwa: das Wesentliche des Vergangenen sey nicht vergangen, sondern daure fort in der Gegenwart und nur auf dieses sey das sich selbst ewig gleiche göttliche Wissen zu beziehen, so müßte der Umfang des göttlichen Wissens bedenklich beschränkt werden und es läge nur zu nahe, ähnlich auch von der Zukunft zu sagen: das Wesentliche der Zukunft sey schon in der Gegenwart gegeben und nur auf dieses beziehe sich das göttliche Wissen vom Zukünftigen, womit wir nicht etwa bloß auf die Leugnung des eigentlichen Vorherwissens, sondern auf die wesentliche Werthlosigkeit des erst künftig zu Verwirklichenden, irgendwann noch nicht Vorhandenen kämen, d. h. zu einem antiteleologischen Dofetismus in Auffassung der Wirklichkeit der Welt und ihrer Werthe. Als das Wahre jener ewigen „Gegenwart“ aller Dinge vor Gott werden wir daher nur aussagen dürfen: das Vergangene sey so unvergeffen — aber als

*) Vgl. a. a. O. II, 3. 454 ff. 479 ff.

Vergangnes — und das Künftige so klar — aber als Künftiges vor Ihm, als wäre es Gegenwart. Gottes Wissen trägt mithin auch ein Wissen von Vergangenem und Künftigem als solchem oder als Nichtgegenwärtigem in sich. Sonst entzöge sich ja auch Gott das Wissen von dem menschlichen Wissen, in welchem jene Dimensionen eine so wichtige Rolle spielen.

Ist nun aber zu sagen: Gott weiß von dem Gegenwärtigen als Gegenwärtigem, so rückt auch der Wirklichkeit entsprechend das göttliche Wissen desselben fort. Was erst Zukünftiges war und als solches gewußt, rückt in die Gegenwart und von da in die Vergangenheit; das göttliche Wissen aber begleitet dasselbe in seinem Lauf, es nimmt im göttlichen Wissen selbst eine wechselnde Gestalt an und das setzt eine Bewegung, Aenderung auch in der wissenden Thätigkeit Gottes selbst voraus. Indem in das göttliche Wissen der Vergangenheit immer Neues einrückt, wie in das Wissen des Gegenwärtigen, ebendamt aber Andres zuvor nur als zukünftig Gewußtes aufhört, für Gott ein noch Zukünftiges zu seyn, so ist Gottes Wissen ein durch die Zeitgeschichte bedingtes, mit ihr verflochtenes und fortrückendes. Es tritt in dasselbe etwas ein und wird von ihm umfaßt, was zuvor nicht in ihm war, nämlich das Wissen davon, was von dem an sich ewig gleich gewußten möglichen und wirklichen Inhalt jedesmal aus der Zukunft in das Moment der Gegenwart oder aus dieser in die Vergangenheit einrückt, oder was in jedem Moment die Gegenwart von der Zukunft sich aneigne, von der Gegenwart aber die Vergangenheit.

Es kann dieses etwas sehr Unbedeutendes scheinen und doch hängt daran wesentlich die lebendige Beziehung Gottes zur Welt. Denn das wäre gleich ungenügend für die Wissenschaft wie für die Frömmigkeit, wenn Gott nicht z. B. gegen den Menschen die jedesmal seiner gegenwärtigen Beschaffenheit entsprechende Stellung und Gesinnung hätte, sondern nur eine solche, wie sie ewig gleich und identisch wäre für die Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Denn da ließe sich Gottes Theilnahme gerade nicht in die menschliche Zeitgeschichte ein, in der doch das Wesentliche des Weltzieles formirt oder erarbeitet werden soll. Gott bliebe da in Wahrheit nur das ewige Gesetz, das unverrücklich der Welt gegenüber steht, einmal für immer das Böse

verdammend, das Gute billigend. Aber wenn er auch nur als lebendiges Gesetz gedacht würde, so müßte er handelnd eingreifen in die jedesmalige Gegenwart, sey es gesetzgebend oder richtend, und damit wäre schon Aenderung in seinem Thun gesetzt; verhielte er sich aber zu der Gegenwart nur so, wie zu der Vergangenheit, die nicht ungeschehen gemacht werden kann oder wie zu der Zukunft, die noch keine Realität hat, so müßte die Gegenwart, sofern nicht auch sie so unbeweglich unabänderlich wie die Vergangenheit seyn soll, das Princip ihrer Bewegung rein in sich haben, was die deistische oder pelagianische These wäre. Es hängt also in der That die lebendige Theilnahme Gottes an der Welt, sein lebendiger Liebesverkehr mit ihr daran, daß wir setzen: Gott weiß jedesmal, was jetzt gegenwärtig ist, und hat zur Gegenwart nicht bloß das Verhältniß, das er auch zur Vergangenheit und Zukunft hat, als wären beide ebenso für ihn gegenwärtig wie die erstere, denn das würde zu einem sehr leblosen und dürftigen Verhältniß, ja das versetzte geradezu Gott in die falsche Erhabenheit des Deismus, die eine wissenschaftlich und religiös unerträgliche Gleichgültigkeit Gottes gegen die Welt aussagt; vielmehr wissend von der jedesmaligen Gegenwart handelt er in ihr, wie es seinem ewigen Wesen, aber auch ihrer Beschaffenheit gemäß ist; und wenn gleich sein Thun ewig beschlossen ist, wie sein Wissen von der Gegenwart nicht überhaupt erst von heute datirt, so tritt doch das Moment der lebensvoll wirksamen Betheiligung, die etwas Anderes als der bloße „Voratz“ auch für Gott ist, erst ein mit dem Eintritt der jedesmaligen Gegenwart. So durchlebt Gott selbst das in seinem Rathschluß ihm ewig ideell Präseente geschichtlich erst mit der Welt und verwebt in sie, jenem Voratz gemäß, nun auch mit dem entsprechenden Sinn und Motiv seine Thaten, wie umgekehrt im göttlichen Rathschluß in die Welt seiner Liebesgedanken die Momente der Wirklichkeit eingewoben sind.

Nach all diesem ergibt sich von selbst, daß auch von der göttlichen Allgegenwart theilweise anders, als die alte kirchliche Dogmatik thut, gelehrt werden muß. Darin zwar hat sie Recht, daß sie die Gegenwart Gottes, so weit als die Welt reicht, setzt und zwar die adessentia mit operatio verbunden. Denn ein

wesentlicher und perennirend fortwirkender Factor in der wirklichen Welt ist ihre Idee, wie sie ewig in Gott als Bestimmtheit des göttlichen Verstandes ist. Nach dieser Seite ist sie ewig in Gott, also Gott bei ihr gegenwärtig. Aber mit dieser ewigen Conception ihrer Idee ist auch der göttliche Wille verbunden, sie in's Daseyn zu rufen, und darin zu erhalten; und dadurch ist Gottes Verstand oder Weisheit schöpferisch. In dieser Weisheit als ihrem ewigen Lebensgrunde ruht also die Welt und ist von ihr umschlossen. Das ändert sich dadurch nicht, daß die Welt als lebendige sich selbst sehende von der schöpferischen Weisheit gesetzt ist: denn ihre Selbstsetzung hat sie doch ewig nur dadurch, daß Gott wie der ewige Möglichkeitsgrund so der Wirklichkeitsgrund ihres Daseyns bleibt. Aber dennoch ist eine Verschiedenheit der Gegenwart Gottes in der Welt zu lehren, eine Aenderung auch in dieser Hinsicht. Anders ist er in der unorganischen, anders in der organischen Natur, anders als in beiden im Menschen, anders endlich in den Bösen, anders in den Guten. Zwar er an sich ist immer ganz und unveränderlich derselbe. Aber ein Anderes ist sein Seyn für die Welt und in ihr. Will man dieses nicht gegen das so eben Bewiesene auf ein bloßes Fernwirken reduciren, noch auch die Mannfaltigkeit der geschaffenen Dinge damit aber die Welt in Schein verwandeln, noch endlich dualistisch in ihr selbst ein nicht von Gottes Schöpferkraft gesetztes, sondern ihm ursprünglich gegebenes Maß verschiedener Empfänglichkeit für das an sich zu Allem sich gleich verhaltende göttliche Wirken und Seyn annehmen, so bleibt nichts übrig, als ein verschiedenes Seyn und Wirken Gottes in ihr zu lehren. Möglich ist das durch die Fülle der göttlichen Kräfte, (S. 589) die statt jener bloßen Einfachheit anzunehmen war; gedacht und gewollt ist diese Verschiedenheit seiner Gegenwart schon mit der göttlichen Weltidee, und entsprechend dem, was Gott in jeglichem Reiche der Creatur offenbaren und darstellen will. Gottes Allgegenwart in und für die Welt ist also nicht die einer einförmigen Ausdehnung, sondern sie ist wie sein Wirken eine unendlich gegliederte, ja auch im Gebiete des Entstehenden und Vergehenden wechselnde, sich verändernde, obgleich jedesmal alles Seyende auf die eine oder andere Weise umfassende. Sie ist aber gegliedert und in ewiger Einheit sich erhaltend durch den

die Welt umfassenden und auf alles Einzelne in ihr sich richtenden Willen der *πολυποίκιλος Θεοῦ σοφία*. So lebet, webet und ist nicht bloß die Welt in ihm, sondern auch er lebet in der Welt in gegliederter Offenbarung seiner Kräfte und Mittheilung seiner Lebensfülle, ohne die er für die Welt und in ihr, ja ohne die die Welt nicht wäre. Daher ist die physische Welt auch nirgend für ihn eine Schranke: was für uns räumliche Begrenzung ist des einen durch das andere, das ist für ihn Unterschiedlichkeit und Gliederung des mannigfaltigen, zugleich und zusammen — Jedes als das, was es ist — Gewollten, das sich nach seinem reinen göttlichen Gedanken, also für Gott nicht ausschließt und feindlich ist, sondern nur zusammen das Ganze bildet. Und dieses Ganze ist auch derjenigen edeln Kreatur zugänglich, welcher gesagt ist: Alles ist Euer. Aber allerdings obwohl alle Dinge eine Einheit bilden: sie sind nicht zu einer vermischenden Einheit bestimmt und insofern nimmt die gegliederte Allgegenwart Gottes Antheil an dem Raum, aber nicht als einer Schranke. Vielmehr Schranke wird der Raum nur als erfüllter, d. h. durch die Dinge, die für andere Dinge Schranke sind. Gott nun, der alle Dinge trägt, ist und wirkt zwar in ihnen nach ihrer in der Weltidee concipirten Art in sonderlicher Weise oder so, wie er nicht überall in und für die Welt ist und macht sie dadurch zu dem Besondern, das sie sind: er will nicht, daß irgend ein Ding zugleich das Gegentheil seiner selbst sey und gliedert hienach seine Allgegenwart (seine *adessentia operativa* s. o.). Aber wie nichts seinem Seyn und Wirken überhaupt eine Schranke setzen kann, so ist auch sein Seyn und Wirken in dem Einen nicht getrennt von seinem Seyn und Wirken in den andern Dingen, sondern in ihm ist die ungetrennte zusammenhängende Einheit all seiner Seyns- und Wirkungsweisen in der Welt und darum kann die vernünftige Creatur in ihm auch die Macht aller Raumüberwindung, sofern der Raum trennende Schranke wäre, finden; und während die Unterschiedlichkeit und Besonderung der Dinge bleibt, ist für die göttliche Raumfreiheit das Hervorbrechen der (für uns) trennenden Schranke des Raums und der gegenseitigen Exklusivität des Räumlichen stets eine Unmöglichkeit*). Was aber den nicht ausgefüllten Raum

*) Wiefern auch durch das Böse in der freien Creatur die göttliche All-

und damit noch die Frage nach Gottes Unermesslichkeit im Unterschied von der Allgegenwart betrifft, so wird zu sagen seyn: Gott ist allgegenwärtig in der ganzen wirklichen Welt; der leere Raum aber ist nicht wirkliche Welt, er ist als die Grenze der realen, nie absolut unermesslichen Schöpfung; er ist in der That nichts als das Ende des schon Realen, Wirklichen, ebendamt aber der Anfangspunkt des Gebietes der noch übrigen Möglichkeit fortgehender Schöpfung. Von Allgegenwart im bisher besprochenen Sinn kann da selbstverständlich nicht die Rede seyn; denn im Gebiet des nur erst Möglichen kann es noch nicht ein wirksames Seyn Gottes geben. Statt der Vorstellung von Gottes Unermesslichkeit als einer unendlichen Ausdehnung im Raume, müssen wir, da der Raum kein Urwesen außerhalb Gottes ist, bei der inneren unendlichen Schöpferkraft Gottes, in der eine unerschöpfte Fülle von Möglichkeiten ruht, die noch nicht Wirklichkeit geworden sind, noch je in einem gegebenen Momente alle wirklich zu seyn brauchen, stehen bleiben (und dieses Reich der Möglichkeit ist die Wahrheit des Raumes, wenn von dem Raumerfüllenden abgesehen wird). Andererseits die ganze wirkliche, aber nicht unendliche, sondern von der Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit ist, begrenzte und überall bestimmte oder organisirte Welt ist von der göttlichen gleichfalls gegliederten, überall aber vom göttlichen Willen beherrschten Allgegenwart getragen und durchwaltet. Es ist also auch irrig, sich die Allgegenwart als eine Nothwendigkeit der Physik Gottes vorzustellen, nämlich als ob er kraft seiner Unendlichkeit nicht anders könnte, als überall gegenwärtig seyn. Es ist freilich gewiß, daß im ganzen Reiche der Wirklichkeit Gott allgegenwärtig ist, aber nur weil alle Wirklichkeit nicht ohne sein Seyn und Wirken in ihr gedacht werden kann, also mit der Wirklichkeit schon Gottes Gegenwart ausgesagt ist. Aber diese Wirklichkeit besteht nur durch Gottes Willen, mithin auch seine Gegenwart.

gegenwart Aenderungen in ihrer Beschaffenheit erfährt, ist aus dem Obigen ersichtlich. Zwar die physische Allgegenwart der schöpferischen und erhaltenden Macht dauert auch in dem Bösen fort; aber in seinem ethischen Seyn und Wirken in ihnen und für sie, das er ihnen zugebracht, läßt er sich durch ihren Freiheitsgebrauch bedingen und beschränken.

Die Tragweite oder Fruchtbarkeit der gefundenen Sätze für eine Reihe der wichtigsten Dogmen wird nachher zu zeigen seyn.

* * *

B. Im Bisherigen ist hoffentlich eine Reihe von Sätzen weggeräumt, welche sich nur zu lange in der Theologie fortgeschleppt und den Begriff eines lebendigen Gottes gleichsam in Fesseln gehalten haben, die ihm im Namen einer vermeintlichen Erhabenheit und Reinheit von sinnlichen Beimischungen angelegt worden sind. Aber nun ist eben so wichtig auch das Zweite, die Abweisung solcher Vorstellungen von Gottes Lebendigkeit, durch welche Gottes Unveränderlichkeit und wahrer Erhabenheit zu nahe getreten würde.

Gewiß hat man es größtentheils dem Durst nach dem lebendigen Gott zuzuschreiben, daß nach der Periode des herrschenden Deismus Generationen hindurch der Pantheismus in seinen mannichfaltigen Formen so viele Anhänger gefunden hat. Aber die Theologie hat auch vom Pantheismus her zu viel Uebles erfahren, um nicht bei der nothwendigen und im Gange befindlichen Reconstruction der Gotteslehre noch immer vor schädlichen Nachwirkungen von dieser Seite sehr auf ihrer Hut seyn zu müssen *).

*) Es gibt zwar auch noch eine andere Möglichkeit falscher Auffassung der Lebendigkeit Gottes, als die pantheistische; nämlich die, welche Gott zu einem einzelnen Individuum macht, nur gradeweise erhaben über Anderes, und die dessen vergißt, daß Gott in jedem Moment das allgemeine Princip des Seyns und Lebens seyn muß (s. o. S. 588 f.). Das ist wesentlich polytheistisch, gesetzt auch, es sey nur Ein höchstes Wesen angenommen, dem der Name „Gott“ verbleiben soll. Gott ist da nur der Höchste in der Reihe ihm wesentlich gleicher Existenzen. Es ist früher II, 3. S. 476. besprochen, wie dieser falsche Weg der Verlebendigung des Gottesbegriffes durch Vereinzelung und Verendlichung sich sehr leicht an deistische Voraussetzungen anschließt, nämlich um durch Personification des Gesetzes und Fatums oder der ewigen Nothwendigkeit, auf die der Gottesbegriff zusammengeschrumpft ist, diesem etwas von der Wärme des Lebens zu verleihen. So ist auf deistischem Hintergrunde häufig Polytheismus entstanden. Aber bei dieser durch Vereinzelung Gottes entstehenden falschen Lebendigkeit seines Begriffes zu verweilen, ist nicht erforderlich; denn ein solcher Gottesbegriff läßt die Absolutheit des Seyns als allgemeines Princip des Seyns und Lebens außer sich; es ist mit einem solchen Einzelgott, der bloß ein Individuum neben andern Weltindividuen ist, sey

Was haben wir nun als das Falsche in dem System des Pantheismus und als die Ursache davon anzusehen, daß die unveränderliche Absolutheit und die Lebendigkeit Gottes, die in den höchsten Formen des Pantheismus allerdings zu einigen versucht sind, sich ihnen in dem weitere Verlaufe immer wieder trennten und einander abstießen? *)

Liegt der Fehler darin, daß der Pantheismus zu hoch von der Welt denkt, indem er sie zu einem Momente des Lebens des Absoluten selbst macht? Aber Aseitität schreibt er ihr nicht zu, diese behält er wenn auch unklar für Gott vor: und die Freiheit bleibt hier dem Menschen versagt. Dieser ist eine bloße Modification des Einen Alllebens oder Weltgeistes; ebendaher das, was des Menschen Würde und Krone ausmacht, durch die er gottebenbildlich wird, das Ethische kann hier nur in verkümmelter Weise, mit der ewigen Nothwendigkeit des Bösen zugleich eine Stelle behalten. So ist vielmehr in ihm der Begriff des Menschen zerstört, und dem Absoluten geopfert. — Oder liegt der Fehler darin, daß der Pantheismus zu hoch von Gott oder dem Absoluten denkt? Wäre das nicht schon an sich eine Unmöglichkeit in sich selbst, so müßte das Gegentheil schon daraus erhellen, daß alle Formen des Pantheismus das Absolute oder Gott egoistisch denken, und die absolute Vollkommenheit des göttlichen Lebens daran geben, indem sie seinen Lebensproceß mit dem der allmählig sich evolvirenden Welt identificiren, daher auch dem Absoluten eine erst werdende vollkommene Wirklichkeit beilegen, oder aber es

es auch das höchste in der Reihe, noch nicht einmal die Idee des *Deov*, geschweige denn *o Deos* concipirt. Hierüber findet sich Lehrreiches in Schellings Einleitung zur Philosophie der Mythologie in dem Abschnitt über den Monotheismus.

*) In Hegels Schule schrumpfte bekanntlich bei den Folgerichtigsten das Leben Gottes und der Welt in das Denken, in das leblose Schattenreich der absoluten Logik zusammen, die das allein Reale sey, und damit stand man wieder an dem (wenn gleich jetzt logischen, nicht mehr substantziellen) Kosmismus; während Andere, „nach dem Lebensblute der Wirklichkeit dürstend“, auf jegliches Absolute, welcher Art es sey, verzichteten, um sich an das Leben und das Lebendige zu halten, das sie nun an allem Idealen verzweifelnb nur sinnlich und empirisch fassen mußten, wodurch sie zu Vorläufern des jetzt grassirenden Materialismus mit seiner Feindschaft wider den Geist geworden sind.

völlig gleichgültig gegen die Actualität seiner selbst, gegen seine eigene geistige Wirklichkeit setzen, ebendamit aber auch das Fortschreiten der Welt zur Wirklichkeit ihrer Vollkommenheit zu etwas Indifferentem machen, und da fällt dann das eigentlich Göttliche und Werthvolle nur in die Potenz oder das Wesen, womit zur substantiellen Form des Kosmismus zurückgekehrt ist. Oder liegt endlich der Fehler in der zu engen Verbindung beider, Gottes und der Welt, in dieser gegenseitigen Verwicklung des Lebens Gottes und des Lebens der Welt in einander? Das Christenthum setzt in Christus und der seines Geistes theilhaftigen Gemeinde eine viel innigere Verbindung als der Pantheismus sie je erreicht; denn als Rehrseite der pantheistischen Vereinerleung wird immer wieder, wie namentlich unsre Zeit noch nicht kann vergessen haben, die Exklusivität jetzt des Göttlichen gegen das Menschliche, z. B. im logischen Kosmismus, jetzt des Menschlichen gegen das Göttliche (im Anthropologismus) offenbar. Auch darin endlich kann der Fehler der pantheistischen Systeme nicht gefunden werden, daß sie von einem innergeschichtlichen Leben Gottes, und von einer Veränderung desselben reden. Denn die Nothwendigkeit dieser Annahme hat der vorige Abschnitt dargethan.

Der Fehler liegt vielmehr darin, daß Gott selbst in Bezug auf irgend welche innere Vollkommenheit nur als Potenz, nicht zugleich als ewige Wirklichkeit dieser Potenz von dem Pantheismus gedacht wird, Gott daher nicht als das Wesen erkannt ist, dessen absolute Actualität in all seinen Vollkommenheiten zu seinem Begriffe ebenso gehört, wie das ewige Seyn aus sich. Die Annahme, daß die absolute Actualität der Vollkommenheiten nicht zu Gottes nothwendigem Begriff gehöre, ist die Prämisse, unter der jene Vereinerleung des göttlichen und des menschlichen Lebensprocesses möglich, ja einladend scheint; sie ist aber auch die Ursache, daß die vermeintliche innige Einheit von Gott und Welt sich schließlich wieder als Exklusivität erweist. Der Mensch wird in jenem Gott und Welt umfassenden Einen Lebensproceß aller Selbstständigkeit verlustig, während für Gott, das Allleben und den Allgeist, mit dieser Selbstlosigkeit der Welt nicht bloß nichts gewonnen, sondern er, damit er die Welt also entwerthen und depotenziren könne, selbst wesentlich zur bloßen

Potenz herabgesetzt, die Actualität der göttlichen Vollkommenheiten in etwas für Gottes Wesen und Begriff Gleichgültiges und Accidentelles verwandelt, also des absoluten Charakters beraubt ist. Diese Vollkommenheiten sind da als etwas gedacht, was wirklich seyn kann oder auch nicht, ohne daß das Fehlen der Wirklichkeit Gottes Begriff Eintrag thäte und ohne daß das Daseyn derselben diesen Begriff selbst erst mit constituirte.

Dürfen wir nun aber diesen Satz des Pantheismus, daß in Gott die Potenz nicht nothwendig ewig actuell in ihm selbst sey*), nicht zugeben, sondern ist die ewige und absolute Selbstverwirklichung Gottes in sich vor Allem festzuhalten: so ist damit zwar keineswegs, wie die ältere Theologie will, gesagt, daß überhaupt der Unterschied zwischen Potenz und Actus für Gottes Seyn und Wirken keine Bedeutung habe; das Gegentheil hat der vorige Abschnitt gezeigt. Wohl aber ist zu sagen, daß nur auf Grund der ewig verwirklichten und unveränderlichen Vollkommenheit Gottes selbst von einem innerweltlichen und innergeschichtlichen Leben derselben und von Aenderung in diesem Leben zu sprechen ist.

Es ist wahr, das nimmt die neuere Theologie im Allgemeinen an, aber wenn ich recht sehe so, daß noch viele Unklarheit dabei obwaltet, und daher die reine Durchführung des christlichen Gottesbegriffs noch vielfach durch pantheistische Anschauungen, zum Theil mit deistischem vermischt, verdunkelt wird. (Einige meinen**), sie haben genug gethan, wenn sie der Welt die absolute Wirklichkeit des persönlichen Gottes als gewesene voraussetzen; für die Welt aber, meinen sie, entleide sich Gott dieser Absolutheit und werde, um mit der endlichen Welt zu verkehren, und ein binnen-

*) In der dreiftesten, ja rohesten Form ist die Auffassung Gottes, als des absoluten Seyns und Lebens, das in geistiger Hinsicht nur Potenz sey, und zu unendlicher Selbstvervollkommnung fortschreite, in steter Arbeit an sich und wachsender Klarheit des Selbstbewußtseyns, von dem Verfasser der Kritik des Gottesbegriffs u. s. w. (Rohmer) in der Schrift: Gott und seine Schöpfung ausgesprochen S. 80 f. Er müsse auch in seinen Anfang zurücksinken und schlafen, um wieder gestärkt zu erwachen; er müsse ruhen, schlafen können in sich, weil er seines Wiedererwachens gewiß sey. Es könne ja müsse in ihm ein Wechsel seyn von Nacht und Tag, seyn u. s. w. S. 149 ff. Auf eine pantheistische Basis pflanzt der Verfasser ein deistisch beschränktes Einzelwesen, das er Gott nennt.

**) Vgl. I, 2. S. 388 f.

geschichtliches Leben zu führen, in sich selbst endlich, höre auf, absolut verwirklichter Gott zu seyn. Das soll die Einleitung zu dem weiteren Schritt der Selbstverendlichung Gottes (des Sohnes) seyn, durch den um der Sünde willen der außergöttlich Gewordene aufhört Gott zu seyn, und zur bloßen Potenz Gottes wird, um Mensch zu werden in Christus. Da hätten wir also einen theistischen Anfang; aber nur um von da in die Linie jener pantheistischen Lehre einzutreten, wornach Gott als bloße mehr oder minder der absoluten göttlichen Wirklichkeit entkleidete Potenz gedacht werden will. Der Unterschied ist nur, daß während der pantheistische Gott sich ewig zum actuellen Seyn in absoluter Wirklichkeit zu erheben sucht, daran aber man weiß nicht durch was gehindert ist, es zu erreichen, hier Gott selbst, zu dessen Begriff, wie wir sehen, die absolute Wirklichkeit seiner Potenz gehört, sich dieser seiner Wirklichkeit mehr oder minder entkleiden soll, damit er ein binnenweltliches und binnengeschichtliches Leben führen könne. Auch hier waltet die Voraussetzung, daß Gott nur durch Selbstverendlichung mit der Creatur in lebendige Gemeinschaft kommen könne. Aber das heißt doch, daß so lange die Welt besteht, d. h. ewig, Gott nicht absolut verwirklichter Gott sey, es wäre denn, daß dieser verendlichte Gott, der Sohn und seine Verendlichung das Wesen Gottes nicht angienge. Dann aber ist auch kein Recht mehr vorhanden, dem Pantheismus entgegen von Gott als ewig absolut verwirklichtem zu reden, um so weniger, als jedenfalls bei dieser Ansicht der absolute Gott in einen deistischen Hintergrund zurücktritt und wir nie mit ihm oder er mit uns unmittelbar in Beziehung tritt, weil alle reale Gemeinschaft nur mit dem in das Andersseyn übergegangenen verendlichten Gott, dem Sohn und dem heiligen Geist stattfinden soll.

Das haben Andere zu bessern gesucht, indem sie im Interesse der Lebendigkeit Gottes und seines innergeschichtlichen Lebens eine Art Verdoppelung Gottes anzunehmen scheinen*). Sie setzen einen ewig und absolut in sich verwirklichten Gott, den sie auch mit der Kirche trinitarisch denken. Aber die alte Unterscheidung zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität gestaltet sich ihnen zu einer Verdoppelung Gottes. Sie meinen

*) Vgl. I, 2. S. 402.

namentlich das christologische Problem dadurch seiner Lösung zu nähern, daß sie annehmen, während der Logos der immanenten Trinität in der ewigen und absoluten Actualität des göttlichen Lebens stehe, unverrückt also an der Klarheit und Vollkommenheit des absoluten Selbstbewußtseyns Gottes (wozu auch das Wissen von allem Möglichen unerläßlich gehört) und der göttlichen Liebe theilnehme, so könne dagegen der Logos der ökonomischen Trinität sich an das Loos der Endlichkeit dahingeben, also der actualen Göttlichkeit sich entkleiden, und was er könne, das thue er auch nach seiner Liebe, indem er behufs der Menschwerdung die Endlichkeit so in sich selbst aufnehme, daß er als ökonomischer aufhöre, actual verwirklichter Gott zu seyn. Aber der pantheistische Satz, daß für Gottes Existenz und Begriff die Actualität oder vollkommene Wirklichkeit nicht erforderlich sey, eignet sich nicht zum lösenden Worte der Christologie. Im Gegentheil, wenn der ökonomische Logos jene Kenosis über sich genommen hätte, während er als in Gott immanenter davon unberührt blieb und in seiner absoluten Wirklichkeit verharrte, so hätten wir zwei Logos statt des Einen und derjenige, der die absolute Wirklichkeit des Göttlichen allein ist, wäre gar nicht Mensch geworden; der menschgewordene Logos aber wäre ein außergöttliches subordinirtes Wesen, über welchem der *ὄντος Χριστός* schwebte, bis zur Vollendung des Gottmenschen.

Es muß mithin das Problem, um das es sich handelt, nicht dadurch gelöst werden wollen, daß theistische und pantheistische Sätze an einander geschweift und abwechselnd vorgetragen werden, gleichsam ein theistisches Haupt einem wesentlich pantheistischen Körper der Lehre von Gottes Lebendigkeit in der Welt aufgesetzt wird. Es kann nicht frommen, wenn jetzt von Gott als nothwendig und ewig actualem, unveränderlich und absolut wirklichen, dann wieder von Gott als einer bloßen Potenz geredet wird. Sondern das ist die speculative Aufgabe, gerade die unverrückliche und ewig bleibende absolute Wirklichkeit Gottes in sich, die sich selbst nie zur bloßen Potenz herabsetzt, als den Quell und Möglichkeitsgrund, mithin als die Potenz der Welterschöpfung und der binnengeschichtlichen Lebendigkeit Gottes zu erkennen und umgekehrt, in Gott als innergeschichtlichem und sich offenbarendem Den zu

sehen, der gerade als der ewig in sich Vollendete und sich als solchen Behauptende die Fähigkeit und Freiheit zur Welterschöpfung, Welterlösung und Vollendung bewährt. Darauf muß es ankommen, statt Gott der Welt zu lieb sich selbst zur bloßen Potenz herabsetzen und in sie verwandeln zu lassen, vielmehr die actuala göttliche Vollkommenheit selbst und nichts Geringeres (und zwar als perennirende und unverrücklich sich selbst behauptende) als die Potenz für die Welt zu erkennen. Nicht auf Kosten der ewigen Vollendung Gottes selbst, sondern gerade kraft dieser permanenten Vollendung findet alles geschichtliche Leben Gottes in der Welt statt. Nur so bleibt auch seine ewige Freiheit gegenüber dem nie absolut geschlossenen Naturzusammenhang in ihrer Stellung.

Die Christologie stellt das Urbild, die schlechtthin vollkommene Form der Vereinigung zwischen Gott und der Menschheit überhaupt dar. Die Art, wie in ihr die Einigung des Göttlichen und Menschlichen gedacht wird, ist zugleich für eine Reihe anderer Dogmen entscheidend und vorbildlich. Wie sollte es nun als wahr und Gottes würdig vermuthet werden, daß das Christenthum durch ein Stück der Lehre, die in den pantheistischen Schulen und Religionen zu Hause ist, durch die Lehre von einem potenziellen, werdenden und erst allmählig zum Selbstbewußtseyn oder überhaupt zu geistiger Actualität sich emporarbeitenden Gotte die heidnischen Religionen und Philosophien überwunden habe? Wäre dieses das Fundament der objectiven christlichen Hauptwahrheit, so enthielte das Heidenthum in den Mythen von dem zum Besten der Welt sich opfernden Gotte mehr Prophetie auf Christus als das N. T., zumal ihnen der Gedanke nicht so fremd ist, daß Gott zum Besten der Welt sich also daran gegeben und geopfert habe*). Solchen Gedanken stellt das N. T. mit heiligem Ernst die unverlegliche, auch in der Liebe nicht verletzte Majestät und Heiligkeit Gottes entgegen.

Wenn nun aber wie der Pantheismus, so auch die Lehre von einer Selbstverwandlung, wie die Selbstverdoppelung in einen verendlichten Gott neben dem absoluten wirklichen verwerflich, also dieser Weg zur Erkenntniß der Lebendigkeit Gottes und seiner Theilnahme an dem geschichtlichen Leben der Welt überhaupt un-

*) Vgl. Wuttke, Gesch. d. Heidenthums. 1853. II, 292. 323 u. f. w.

gangbar ist: sind wir damit nicht doch wieder zu der Annahme gedrängt, bei der sich die Meisten beruhigen, daß wir zwischen einem ewig unveränderlichen, aber auch transcendent bleibenden und zwischen einem auf die Welt sich beziehenden und lebendigen, aber auch keinesweges unveränderlichen Gott unterscheiden, und beide aus einander zu halten suchen, ohne über die Art der Vereinigung von Beidem etwas aussagen zu können? Allein mit solchem Auseinanderreißen und äußerlichen Zusammenstellen der Unveränderlichkeit und der Lebendigkeit Gottes würden schon die oben (A.) gefundenen Sätze theilweis übel zusammenstimmen. So sind wir zu dem Versuche getrieben, die nothwendige und wahre Einigung der Unveränderlichkeit und der Lebendigkeit Gottes dogmatisch festzustellen, woran sich dann einige der wichtigsten Anwendungen schließen werden.

II.

Gewiß thut die neuere Theologie nach der seit etwa andert-halb Jahrhunderten durchlaufenen Schule sehr wohl daran, den Deismus und Pantheismus zu verwerfen, die beide, wie sie der Religion feindlich sind, zu wissenschaftlichen Unmöglichkeiten führen, der eine zu Atheismus, der andere zu Kosmismus, sowie zur Leugnung der Absolutheit gerade der höheren Bestimmungen des Gottesbegriffs. So gut wie einstimmig wird von der neueren Theologie Beides postulirt, Gottes Unveränderlichkeit, was man oft mit der Transcendenz verwechselt und Gottes Lebendigkeit, die man oft mit seiner Immanenz in der Welt identificirt, das Erste gegen den Pantheismus, das Zweite gegen den Deismus*). Allein entgegengesetzt, wie dieses Beides einander doch scheint, enthält es nothwendig immerdar die Versuchung zu der einen oder der andern Einseitigkeit, so lange als nicht die Vereinbarkeit und innere Zusammengehörigkeit beider erkannt und nachgewiesen ist. Bekennt sich doch auch der Deismus zu Gottes Unveränderlichkeit

*) Die Aufgabe wird vielmehr seyn, Gottes Unveränderlichkeit auch an ihr selbst als lebendig, und Gottes Lebendigkeit in sich und in der Welt als an ihr selbst auch unveränderlich zu erkennen, ja gerade aus Gottes unveränderlichem, aber lebendigem Wesen die Veränderungen in seinem Thun und Seyn in der Welt abzuleiten, und durch diese jene Unveränderlichkeit Gottes bestätigt zu sehen.

und Transcendenz, wie der Pantheismus zur Lebendigkeit und Immanenz Gottes, so daß das Zusammensprechen oder Addiren jener zwei Gegensätze nicht etwa eine Befreiung von den Einseitigkeiten des Deismus und Pantheismus verheißt, sondern weit eher einen puren Widerspruch, also ein Nichts in Aussicht läßt. Beide haben freilich noch Wahrheit an sich, aber gerade dieses Wahre wird von dem Widerpart und seinem Gottesbegriffe geläugnet. Ferner zeigt zwar die Geschichte der Philosophie, daß jede dieser Theorien, weil bei ihr rein stehen zu bleiben eine wissenschaftliche Unmöglichkeit bleibt, in steter Unruhe begriffen ist, und bei fortgehendem Proceß die eine rastlos in die andere überschlägt, worin sich nicht bloß ihre innere Verwandtschaft, sondern auch die Macht der Wahrheit kund thut, die sie unwiderstehlich antreibt, die wesentlich zusammengehörigen Momente der Wahrheit, die sie auseinander reißen, wenigstens successiv zu durchleben. Aber wenn sie mit ihren Mitteln aus diesem bösen Kreislauf sich nicht herausfinden, wie das am Tage liegt, so ist doch wohl offenbar, daß sowohl der Begriff der Unveränderlichkeit als der Lebendigkeit, die Transcendenz und Immanenz ganz anders gedacht werden muß, als der Deismus und Pantheismus es thun, die wohl sich gegenseitig negiren und hervorrufen, aber nimmer die wahren Momente, die in ihnen liegen, zur Einigung bringen können. Es wird also eines neuen, eines höheren Principes bedürfen, als was beide vertreten, und dieses wird die klare sichere Norm der Auscheidung des in beiden Irthümlichen wie die Kraft der Vereinigung der Momente der Wahrheit in ihnen haben müssen.

Gleich lebendiges Interesse haben Religion und Wissenschaft daran zu nehmen, daß dieses Problem der Einigung von Gottes Unveränderlichkeit und Lebendigkeit befriedigend gelöst werde. Denn, werfen wir wieder einen Blick auf die Strömungen der Gegenwart, was ist, wenn die Einigung beider sich für das Bewußtseyn unsrer Zeit nicht vollzieht und als unvollziehbar erscheint, die Folge? Offenbar, wie die Dinge jetzt bei uns stehen, dieses: daß im besten Fall Gott zwar als unveränderlich, aber auch als leblos in's Unbekannte gestellt, Leben aber und Bewegung nur in die Welt verlegt wird. Wird nicht Gott unbeschadet seiner Unveränderlichkeit auch als in sich wie geschichtlich lebendig gedacht,

so geht, wie wir sahen, seine Bedeutung darin auf, das Fatum oder aber das Gesetz zu seyn für die Lebensbewegungen der Welt. Oder was kann ein eklektisches Schaukeln zwischen beiden so entgegengesetzten Standpunkten, ein gegenseitiges Temperiren beider durch einander Vertrauen Erweckendes oder Fruchtbares haben?

Man kann hier auch mit dem besten Willen sich nicht auf die kirchliche Autorität und auf Sätze berufen, die die innersten Erlebnisse der Kirche zum doctrinellen Ausdruck schon gebracht hätten. Die Bekenntnisse verbreiten sich nicht über diese Frage, die kirchliche Dogmatik aber, wie wir sahen, stellt Sätze auf, die uns nur in rathlose Verwunderung darüber führen können, wie solche Gotteslehre mit dem übrigen Lehrkörper habe zusammenbestehen können, wenn doch jede Religion und jedes System durch ihren Gottesbegriff bestimmt und charakterisirt seyn soll. Die Kirche hat uns hier, wenn irgendwo, das Erbe einer großen Arbeit hinterlassen, die gethan seyn will.

Oder wollen wir uns nun etwa auf das religiöse Gefühl mit den Vorstellungen, die sich unwillkürlich und wie von selbst jenen Gefühlen entsprechend einstellen, zurückziehen und sagen, eine Lösung der Frage sey nicht möglich, die dem religiösen Bedürfniß und der Wissenschaft zugleich genüge; daher möge jenes seine Wege gehen und diese die ihrigen? Allein wie können die religiösen Gefühle, beweglich und veränderlich wie sie sind, ja leidenschaftlichen Erregungen erhebender und niederschlagender Art zugänglich, für sich allein maßgebend und leitend seyn? Zwar ermangeln sie nicht, lebendige Vorstellungen von Gott hervorzurufen; aber wie viel unreine Beimischungen sich an die „Lebendigkeit Gottes“ von dem sinnlichen Bewußtseyn her anschließen können, das stellt sich im Heidenthum am offensten dar, und auch die Christenheit, selbst die evang. Kirche hat in sich der Beispiele genug. Will man also nicht einen so subjectiven Standpunkt einnehmen, daß alles auf dem religiösen Gebiet gleich werthvoll und berechtigt erscheint, will man noch von einem Unterschied zwischen religiöser Gesundheit und Krankheit reden lassen, so ist unbestreitbar nur in der wahren objectiven Lehre von Gott das Maß und die Norm gegeben, wornach beide zu messen sind. Und da der Fortschritt wahrer Frömmigkeit auch dadurch wesentlich bedingt ist,

daß Gott weder bloß als unveränderlich vorgestellt werde, noch sinnliche Verunreinigungen des Gottesbewußtseyns anthropomorphistischer oder anthropopathischer Art ohne Correctiv bleiben, so liegt es offenbar im Interesse der Religion gar nicht minder als in dem der Wissenschaft das Princip zu finden, nach welchem die Ausscheidung des Falschen, Gottes Unwürdigen vor sich zu gehen hat. Das religiöse Interesse fordert, (II, 3. S. 443 ff.) sowohl die Festhaltung der Unveränderlichkeit als der Lebendigkeit Gottes. Daß auch die Wissenschaft zu der Einigung dieser beiden Seiten hinweist und treibt, das zeigt die ganze neuere Geschichte. In dem bloßen Kosmismus wie dem Atheismus hört die Wissenschaft auf. Sie bedarf daher, statt eins von beiden, Gott und Welt durch das andere negiren zu lassen, die Anerkennung beider als unterschiedner aber auf einander bezogener, eines Gottes, der nicht bloß in seinem Seyn von nichts außer ihm abhängt, sondern auch absolut ist als Geist, und einer durch Gott bedingten Welt. Ganz ähnlich aber will auch die Frömmigkeit mit einem Gott zu thun haben, der erhaben über die Welt doch ihrem Wandel und Wechsel vorstehe und ihn zum guten Ziele leite. Hiernach ergeben sich von der Wissenschaft und von der Religion her dieselben Forderungen; man wird bei dem Versuch der Lösung die eine nicht befriedigen können, ohne auch für die andere, was sie wesentlich will, zu leisten, wie man auch nicht die eine wird verletzen können ohne die andere mit zu treffen.

Das Vorurtheil ist freilich vielverbreitet, inadäquate, ja unrichtige Vorstellungen von Gott seyen dem Menschen nothwendig und gleichsam eingeboren, indem er nicht anders könne, als Gott, zumal in dem religiösen Verkehr verendlichen, menschenähnlich denken; wenn er aber dieses denkend abstreife, so werde nothwendig die Lebendigkeit und der Schmelz von dem Bilde Gottes, das sich die Frömmigkeit macht, abgewischt, und was übrig bleibe, sey in Vergleich mit dem Gott der Religion das caput mortuum eines abgezogenen Begriffs. Allein würde ernstlich an einen wesentlichen Widerspruch zwischen dem wahren Gott und dem Gotte des Frommen, zwischen Erkenntniß und Gemüth geglaubt, so wäre das zerstörend für die Religion nicht nur, sondern auch für die Wissenschaft, deren Thun ein eitles und beschränktes bleiben müßte,

wenn sie mit demjenigen in nothwendigem Widerspruch sich befände, was in der geistigen Organisation des Menschen nicht bloß eine wesentliche, sondern die centrale Stellung einnimmt. Darum gehört zu den sittlichen Grundpflichten die unverrückliche Zuversicht zu der wesentlichen Zusammenstimmung von Gemüth und Erkennen, von Gottes Lebendigkeit und Wahrheit, also das Vertrauen, welches die Dissonanzen als zufällig und überwindlich weil mit der Sünde zusammenhängend betrachtet. Damit ist aber schon gesagt, daß sie zu demjenigen zu zählen sind, wovon an sich das Christenthum schon erlöst hat. Solche Zuversicht ziemt insbesondere jedem Christenmenschen und der christlichen Theologie. Die objective Grundthatfache des Christenthums, die Menschwerdung Gottes ist die factische Lösung des Problems der Vereinigung von Gottes Unveränderlichkeit und Lebendigkeit. Durch den Gottmenschen ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht bloß bestätigt, sondern auch zur vollen Verwirklichung gebracht, zu dieser aber gehört auch die Erkenntniß Gottes. Wie in Christi Person die Menschheit Gott wahrhaft erkannt hat, so will Christus sein Wissen auch für Andere haben, er verlangt nach Solchen, denen er es kann offenbaren durch seinen Geist Matth. XI, 27. Und da die Christenheit in ihm nicht bloß eine neue höhere Offenbarung Gottes selbst, sondern die abschließende vollendete Gottesoffenbarung weiß — denn alles Uebrige ist fortan nur weitere Offenbarung Christi, — so ziemt ihr auch, ihre Erkenntniß von Christo für die Gotteslehre fruchtbar zu machen und zu erproben, ob nicht in Dem, der des Vaters Herz offenbart, auch das lösende Wort gefunden sey, jenen Zauberkreis des natürlichen Lebens, das sich in Deismus und Pantheismus umtreibt, zu durchbrechen. Die Tiefen Gottes sind unergründlich, und dessen sich immer lebendiger bewußt zu werden, gehört wesentlich mit zur Erkenntniß Gottes; des bleibenden Unterschiedes zwischen Schauen und Glauben darf eine gesunde Theologie nie vergessen wollen. Aber das hindert nicht, daß das Christenthum den Glauben fordert an eine Versöhnung von Gemüth und Erkennen; wie denn der Apostel sie keimweise in allen Christen schon vollzogen und gesetzt weiß, wenn er von den Augen des Gemüthes redet (Ephes. 1, 18.), die der Glaube erschließe. Darauf also nur muß es an-

kommen, das, was der Glaube schon principiell in sich trägt, und was das Auge des gläubigen Gemüthes erkennt, immer reiner auch in wissenschaftlich bestimmter Rede auszusprechen, damit eine immer mehr harmonische, in die Höhen und Tiefen wachsende Gotteslehre auch auf ihre Weise der Sieg über die Welt werde, d. h. die außerchristlichen Gottesbegriffe als geistige Götzenbilder richte und vor dem allein wahren, lebendigen Gott in den Staub lege. Der Geist des Sohnes, den der Glaube empfängt, wird vermögen, auch die Welt der Gedanken und Vorstellungen von allem falsch Anthropomorphistischem zu befreien und darin Hemmungen und Störungen des wahrhaft gottseligen Lebens aufzuweisen; nicht minder aber auch Dasjenige, wovon das religiöse Gemüth nicht lassen kann und darf, wie anthropomorphistisch es Manchem laute, in seine ihm gebührenden Ehren einzusetzen und darin ein Stück göttlicher Vernunft erkennen zu lassen, wie schon jener edle Philosoph weit über sein eigenes System hinausgreifend angedeutet hat, wenn er sagt: „Theomorphisirend bildete Gott den Menschen, darum anthropomorphisirt der Mensch Gott.“

* *

*

Unveränderlich ist Gott nicht, wie wir gefunden haben, in seinem Verhältniß zu Raum und Zeit, unveränderlich auch nicht in seinem Wissen und Wollen der Welt und seinem Rathschluß. Im Gegentheil, es findet in all diesen Beziehungen auch Wechsel, Aenderung Sichbestimmenlassen — seinerseits statt, freilich ohne daß dadurch diejenige Unveränderlichkeit in Frage gestellt werden dürfte, auf die es für seinen Begriff im Interesse der Frömmigkeit und der Wissenschaft ankommen muß. In was nun besteht das Wesen, gleichsam die Mitte der Unveränderlichkeit, die wir Gott zuzuschreiben haben und die die Norm, ja der Quell auch der Veränderungen ist, die sich in Gott hineinreflectiren von der Welt her? — Umgekehrt, nicht darin kann Gottes Lebendigkeit bestehen, daß er die Negation, das „Schicksal der Endlichkeit“ über sich nimmt, bloße Potenz ist oder wird und so rastlos sich selbst exactuirt. Denn eine mit solcher Selbstverendlichkeit erkaufte Lebendigkeit wäre gerade das Gegentheil der absolut wirklichen Lebendigkeit, wäre theilweises Schlummern. In was nun besteht der Mittelpunkt und das Wesen der göttlichen Lebendigkeit?

Wir antworten: In demselben, worin auch der Mittelpunkt seiner Unveränderlichkeit besteht, nämlich nicht in seinem Seyn und Leben als solchem, denn diese für sich noch physischen Kategorien führen uns immerdar nur dem Deismus oder Pantheismus in rastlosem Wechselspiele zu, sondern in seinem ethischen Wesen. Durch dieses ist in Gott selbst die wahre Copula der ewigen Ruhe und Bewegung, der unveränderlichen Sichselbstgleichheit und der intensivsten Lebendigkeit gegeben. An diesem haben wir die oberste und unverrückliche Norm sowohl für das ewig Beharrliche und Stetige als das Princip dafür, was sich von Aenderung in Gottes geistiges Leben hinein reflectiren kann; nicht minder daher auch überhaupt für das Verhältniß zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben.

Daß das Ethische das schlechthin Werthvolle sey, dem nichts könne coordinirt seyn, sondern alles Andere subordinirt ist und das Allem seinen Werth und seine Stelle anweist, wollen wir hier so wenig erörtern, als das Andere, daß es von dem vernünftigen Wesen des Menschen als solchem müsse nothwendig gedacht und anerkannt werden.

Aber ist denn auch wirklich Gott ethisch in sich selbst zu denken? und wenn das, wiefern ist in dem ethischen Gottesbegriff zugleich die wahre Unveränderlichkeit und Lebendigkeit Gottes festgestellt?

Es ist jetzt nichts gewöhnlicher, als ohne Weiteres als Axiom aufzustellen, daß Gott die Liebe sey, was denn auf der Gegenseite damit erwidert zu werden pflegt; es sey das eine populäre, dem Gefühl entstammte, in der That aber der Wissenschaft und des Gottesbegriffs unwürdige Vorstellung. Die Sache wird aber vielmehr so liegen: Die Idee des Ethischen überhaupt hat zwar eine Art ontologischer Nothwendigkeit; sie kann nicht gedacht seyn, ohne daß der Geist, der sie denkt, zugleich der innern Wahrheit und absoluten Vortrefflichkeit des Ethischen inne wird. Aber diese Idee des Ethischen ist der näheren wissenschaftlichen Behandlung noch bedürftig wie zugänglich. Das Ethische im Allgemeinen ist zunächst noch etwas sehr Unbestimmtes; weit entfernt, daß es wissenschaftlich zulässig wäre, unmittelbar als Axiom aufzustellen, daß Gott die Liebe sei, gehört eine Vermittelung dazu, um dieses

zu erkennen, eine nicht bloß subjective, sondern auch objective, die in Gott selbst, damit er die Liebe sei, ewig Statt haben muß. Mit ihr erst wird auch die wahre Unveränderlichkeit und die Lebendigkeit Gottes in ihrer Einheit erkannt sein. Sehr voreilig muß es so erscheinen, von der Liebe in Gott als einer einfachen fertigen Größe auszugehen, als könnte sie ohne Vermittelung zu Stande kommen, dann, um doch etwas von Gottes ethischer Lebendigkeit in sich selbst zu gewinnen, zu einer dreifachen Selbstwiederholung dieser fertigen Liebe fortzuschreiten und aus der Liebe, nicht damit sie ewig werde und sei, sondern damit sie sich bethätige, eine Dreiheit von göttlichen Ich'en abzuleiten.

Schon Plato hat die nach ihm oft wiederholte Frage aufgeworfen, deren Beantwortung uns tiefer in unsere Aufgabe hinein führen wird: „ob das Gute gut sei, weil Gott es will oder ob Gott es will, weil es gut ist“. Für die erste Alternative entscheidet sich bekanntlich Duns Scotus; die zweite liegt im Sinne des Thomas von Aqu. Die erstere Antwort meint nicht bloß, das Gute, das uns dafür zu gelten hat, ist durch Gottes Offenbarungswillen uns kund, womit man ja nur einverstanden sein könnte, sondern die Meinung ist dabei: die Ursache davon, daß das Gute gut sei, liege nicht in seinem innern Wesen und Begriff, so daß es ebenso für Gott wie für die Menschen, die durch Gott desselben inne werden, als das Gute gelten müßte, sondern es sei einzig Gottes beneplacitum oder Machtvollkommenheit, sein oberstes dominium, wodurch das Gute den Charakter des Guten an sich trage. Gottes Allmacht wäre die Quelle des Ethischen, aber so, daß auch das Gegentheil für gut zu gelten hätte, wenn Gott es durch den Stempel seiner Macht zu dieser Würde hätte erheben wollen, wie er gekonnt hätte ohne Selbstwiderspruch. Da wäre in keiner Weise Gott in sich selbst ethisch oder durch das Ethische bestimmt, sondern im vermeintlichen Interesse der ungebundenen Machtvollkommenheit Gottes würde alles Gewicht auf Gottes freien Willen gelegt; das Ethische gehörte hier nicht zu den Urmächten, was doch schon zum Theil die Hellenen erkannten, sondern zu dem Geschaffenen: es fiel außerhalb des göttlichen Wesens*). Die absolute Vollkommenheit läge so in der

*) Wie viel besser die F. E. 592, 3. 713, 17.

Allmacht, und das Ethische, das der Welt gilt, hätte seinen Ursprung nur in der physischen Kategorie der Macht. Es liegt uns hier außer dem Wege, die Tragweite dieser Meinung zu verfolgen und ihren engen Zusammenhang mit dem gesellsch. Standpunkt einer bloßen äußeren Autorität darzulegen, indem da eine Einsicht in die innere Güte des Guten, überhaupt die evang. Freiheit unmöglich wäre: denn das, was als Gutes zu gelten hat, hätte da ganz und gar keine innere Güte, sondern nur eine formelle der Allmacht zu dankende Autorität, die, wenn es dem göttlichen liberum arbitrium so gefallen hätte, ebenso dem Gegentheil zukommen könnte. Wer erkennt aber nicht, wie diese scheinbare Erhabenheit Gottes über das Ethische durch seine Machtvollkommenheit in das Gegentheil umschlägt? wie Gott hier, um über die Welt in das schlechthin Unvergleichliche erhoben zu werden, zu einem bloß physischen Machtwesen erniedrigt, das Ethische selbst aber theils nur für den Menschen ist (als Gehorsam), theils nach seinem innern und absoluten Werthe skeptisch behandelt wird? Ein alles entscheidender Wille, der doch schlechthin unbestimmt, indeterministisch ist, kann nur Willkür heißen; wie diese sich entscheide, das ist so absoluter Zufall. Es ist so in letzter Beziehung reiner Zufall, was das Gute sey und was sein Gegentheil: Gott verhält sich im Innersten indifferent gegen das Gute wie gegen das Böse. In seiner Machtvollkommenheit als dem dunkeln Schooße liegt beides als gleich möglich beisammen: nur daß, nachdem Gott sich entschieden, dasjenige für gut zu gelten hat, was böse wäre, wenn Gott sich für das Gegentheil entschieden hätte. Denn des Guten Kern ist nur die Geltung der göttlichen Machtvollkommenheit.

Sollen wir nun aber umgekehrt sagen: Gott will das Gute, weil es das Gute ist? Die innere Güte und Nothwendigkeit des Guten, d. h. daß nicht die Willkür es erst zum Guten macht, sondern daß es durch sich selbst feststeht, wäre damit gesichert. Gott wäre da nicht mehr bloß indifferente Macht und das Gute wäre als absolut in sich selbst erkannt. — Aber wenn gesagt wird: Gott wolle es, weil es das Gute sey, so schiene es doch unabhängig von Gott schon seine Güte zu haben, Gott aber Gott zu seyn auch ohne das Gute in sich zu schließen und durch beides erhielte das Gute doch wieder seine ursprüngliche Stellung außerhalb Gottes.

Ja wenn mit dem Zweiten Ernst gemacht würde, also Gott Gott wäre auch ohne das Gute zu wollen, so fielen wir doch wieder auf den Standpunkt des Scotus zurück. Das Gute wäre nichts Wesentliches für den Gottesbegriff selbst, vielmehr bliebe es, weil außer Gott stehend oder über ihm, etwas für ihn Accidentelles, von räthselhafter Herkunft, über die dann Scotus eine Auskunft zu geben suchte, die wir freilich genügend nicht nennen könnten.

So bleibt also offenbar nichts übrig, als das Gute ursprünglich in Gott selbst zu setzen, ihm weder die Stellung eines bloßen Gesetzes über Gott zu geben, noch es nur durch die göttliche Macht für die Welt sanctionirt seyn zu lassen, sondern ihm seine Stelle mitten in dem Gottesbegriff selbst anzuweisen, das Gute als konstitutiv für denselben zu denken. Das Ethische ist als Urmacht in Gott selbst zu setzen, ohne die Gott selbst nicht Gott wäre; Gott ist als ethisch in sich, als das Urethische zu bestimmen.

Das folgt auch schon einfach aus dem Begriff des Ethischen als des unbedingt und in sich selbst Werthvollen, als welches es (s. v. S. 622) gedacht seyn muß, wenn es wirklich gedacht ist. Denn daß das unbedingt Werthvolle nicht außerhalb des göttlichen Seyns seine ursprüngliche Stelle haben kann, leuchtet durch sich ein.

Aber wie ist nun das Ethische in Gott, und wie ist Gott ethisch zu denken? Weil er es will, oder aber weil es seine Natur ist? Hier kehrt der obige Gegensatz in neuer Form wieder: ist Gott gut, weil er das Gute will, oder will er das Gute weil er gut schon nach seiner Natur ist?

So viel muß zum voraus feststehen: das Ethische als das unbedingt Höchste und Werthvolle macht auf Realität in Gott, macht also auf das Seyn Gottes Anspruch und will das Allbestimmende in ihm seyn. Das Gute kann die Existenz, die ihm in Gott zukommt, nicht bloß in dem göttlichen Verstande haben, der es als das in sich Wahre denkt. Denn zwar die mathematischen Sätze haben ihre Wahrheit so rein in sich selber, daß es für sie völlig gleichgültig ist, ob auch in der Wirklichkeit z. B. der Kreis, von dem sie reden, existirt. Aber das Ethische, obwohl gleichfalls wahr in sich selber, ist gegen seine Realität nicht gleich-

gültig, sondern ihm ist wesentlich, real werden, seyn zu wollen. Darauf ist es unbedingt gerichtet. Also muß es auch in dem göttlichen Seyn unbedingt die Realität haben, die es sucht; von einem feindlichen Widerstande dagegen, wie er in der creatürlichen Welt sich findet, kann in der absoluten Sphäre die Rede nicht seyn. Da das Ethische, wie gezeigt, zum Wesen Gottes selbst gehört, so wäre Gott entzweit mit sich selbst, wenn er mit dem Ethischen entzweit wäre, wenn etwas in ihm dem Guten Widerstand entgegensetzte. Hienach scheint Gott gut genannt werden zu müssen, einfach weil seine Natur ist gut zu seyn und weil diese seine Natur unmittelbar ihn bestimmt.

Allein hiegegen erhebt sich mit Recht wieder ein Bedenken. Das Ethische hat es ebenso wesentlich an sich, nicht bloß unmittelbares Seyn zu seyn, sondern stets erst durch Willenssetzung zu werden und zu seyn: erst als Gewolltes zu dem Daseyn zu kommen, das es sucht. Hienach kann doch nicht bloß von einer unmittelbaren absoluten Realität des Ethischen in Gott die Rede seyn, sondern nur von einer ewigen Selbstverwirklichung Gottes als des Guten durch seinen Willen. Anerschaffene Tugend im strengen Sinn des Wortes ist undenkbar bei dem Menschen; aber auch die göttliche Güte kann nicht die Sache der bloßen guten Natur seyn. Denn schloßen wir den Gedanken aus, daß Gott durch seinen Willen wirkliches ethisches Wesen ist, so wären wir über den physischen Standpunkt wieder nicht hinaus. Da hätten wir ein regungslos unveränderliches Seyn; Gott wäre die substantielle unfreie Nothwendigkeit des Ethischen, sein Seyn wäre wie fatalistisch von dem Guten bestimmt ohne Freiheit und Willensthat: das wäre aber nicht der Gott der Liebe, das Urbild, dessen Ebenbilder wir werden sollen.

Und dennoch behält auch die erste Betrachtungsweise noch ihren Anspruch gegenüber von dieser zweiten. Denn andrerseits stellen wir das Ethische in Gott rein auf den Willen, lassen wir dem Willen in keiner Weise das Ethische vorausgesetzt, vielmehr es nur durch denselben gesetzt seyn, so fallen wir wieder in den Irrthum von Scotus, also nur in anderer Weise wieder auf den physischen Standpunkt zurück. Denn ein Wille, eine Freiheit, denen das Ethische in keiner Weise bestimmend vorangeht, ist

wieder selbst etwas bloß Physisches, bloßer Machtwille und wir hätten so in Gott wieder nur den Naturcharakter der Willkür, wie im ersten Fall den der bloßen Naturnothwendigkeit. Ein absoluter göttlicher Machtwille, der keine wesentliche Beziehung zu dem Ethischen in sich selbst hat, sondern nur durch sein absolut freies Belieben sich ethisch bestimmen wollte, könnte auch nie ethischen Charakter erhalten, weil er das Gute selbst nur aus Willkür wollen könnte (s. S. 628).

So berechtigt es daher ist, Gott nicht bloß als eine ethische Natur oder Substanz zu denken, so dürfen wir doch auch nicht auf das Wollen des Ethischen ein solches Gewicht legen, daß erst dadurch das Ethische überhaupt zu einem Seyn käme. Gott nur als ethisches Seyn oder als ethische Substanz und Gott nur als actuellen ethischen Willen zu denken, führt auf dasselbe Resultat; wir bleiben beidemal im Kreise des Physischen stehen, statt die ethische Stufe selbst zu erreichen. Mithin ist gleich nothwendig, beides auszusagen, das Gute wird stets oder ewig wirklich durch den actuellen göttlichen Willen, aber auch: das Ethische kann nicht bloß in diesem Willen, d. h. durch ihn seine Realität in Gott haben, es muß ihm auch eine ewige Realität in dem Seyn und Wesen Gottes zukommen.

Aber wie wird sich dieses scheinbar direct Entgegengesetzte zusammenreimen? Wir können mit dem Gefundenen noch nicht abschließen; denn zwar das haben wir erreicht: die Gottheit ist als absolute Realität des Ethischen zu denken, aber die Frage nach dem Wie? hat uns nur die Einsicht eingetragen: eine bloße ethische Natur wäre eine Contradictio in adjecto, nicht minder aber wäre es ein Widerspruch gegen des Ethischen Wesen und Begriff, wenn Alles bloß auf den Willen gestellt werden sollte, und das trieb uns zu dem Postulate: das Ethische wird stets oder ewig wirklich durch den actuellen göttlichen Willen, nicht minder aber muß ihm auch eine Realität in dem Seyn und Wesen Gottes zukommen. Das vereinigt sich nun aber nur so, wenn wir sagen: Gott ist die schlechthinige Realität des Ethischen nur dadurch, daß das Eine Ethische in ihm eine mehrfache und doch innig zusammengehörige Daseynsweise hat.

Gott ist erstens zu denken als das ethisch nothwendige

Seyn oder als das Heilige; zweitens als das Ethischfreie, durch beides hindurch verwirklicht sich Gott ewig als die selbstbewusste, heilige und freie Liebe.

Die Nothwendigkeit dieser DIRECTION oder ewigen Selbstunterscheidung Gottes in das ethisch Nothwendige und in dessen Gegensatz, das Freie, damit Gott sich absolute ethische Wirklichkeit gebe, die absolute ethische Persönlichkeit sey, ist hinreichend in dem Bisherigen begründet.

Das Ethische unter dem Charakter der Nothwendigkeit kann nicht außer Gott fallen, sondern fällt in den göttlichen Umfang selbst, da es kein Gesetz des Guten über Gott geben kann, Gott ist selbst das Gesetz; es kann auch dieses ethisch Nothwendige in Gott nicht bloß die Stellung eines Sollens haben, eines Gesetzes, dem das Seyn abgeht, eines nothwendigen Gedankens ohne Träger desselben, sondern das Ethische unter dem Charakter des Nothwendigen ist eine nothwendige Seynsweise Gottes, und zwar die primäre. Mit dem göttlichen Willen als freiem können wir nicht beginnen*), wenn Gott soll ethisch gedacht werden. Denn hätten wir nur das Freie ohne irgend welche Bedingtheit und Bestimmtheit durch das ethisch Nothwendige, so käme es nie und nimmer zu einem in sich Guten, wahrhaft Nothwendigen und dem Wollen desselben, wir blieben ewig in der Willkür stehen, weil aus der Willkür nur Willkürliches stammen kann, während das Wollen nur dadurch gutes seyn kann, daß es das Gute will, weil es das Gute ist und nicht sein Gegentheil, das in sich ethisch Nothwendige und schlechthin Werthvolle in seinem Werthe aber von Willkür nicht abhängt. So ist also mit dem ethisch Nothwendigen (aber als einer Seynsweise Gottes) zu beginnen unerlässlich; dieses muß in Gott selbst fallen und Gott selbst seyn. Es ist also das Ethische in Gott einmal vorhanden in der Gestalt des Nichtnichtseynkönnenden, als die heilige und nothwendige Macht, die auf sich nicht verzichten kann noch will, sondern die muß seyn und gelten wollen als die heilige Nothwendigkeit des Guten. Diese erste Seynsweise des ethischen Gottes nennen wir nach

*) Wie die Revue chrétienne in mehreren Artikeln versucht hat, auch das Werk von Secrétan De La Liberté etc.

Analogie des kirchlichen Herkommens und des N. T.'s Vater. So ist in der Schrift der Vater auch für die Welt der Offenbarung gedacht. In ihm ist alles ethisch-Nothwendige begründet; das Gesetz im Gewissen und auf Sinai weist auf ihn zurück und selbst der Sohn sieht in ihm sein ethisches da.

Aber dieses ethisch nothwendige Sein ist nicht ein der Freiheit feindliches Fatum, noch ist es für sich die Beschreibung Gottes überhaupt. Vielmehr, es ist ethische Nothwendigkeit, welche fordert, daß das Gute actuell sey; es tendirt daher ebensowenig durch sich selbst zu der Freiheit, als der adäquaten Form der Verwirklichung des Ethischen. Gott will nicht bloß ein ethisches Seyn seyn, das er in keiner Weise setzte, das nur als Naturnothwendigkeit gleichsam fatalistisch wirkte; vielmehr das ethisch Nothwendige, das er ist, hat nothwendig an sich, das Freie zu wollen, durch welches das nothwendige um sein selbst willen Gute allein die Daseynsweise finden kann, die es sucht. Das ethisch Nothwendige ist Liebhaber der Freiheit, denn für das Freie will das Gute seyn und durch dasselbe, das ist seine Lust und Ehre. Der Naturalismus, der den actualen Willen Gottes nur einfach und unmittelbar determinirt setzte durch eine nicht von Gott gesetzte Natur, wäre des Ethischen Tod, was man recht deutlich sich vergegenwärtigt, wenn man sagen wollte: Gott müsse nach Naturnothwendigkeit Liebe seyn und lieben. So gewiß es also ohne die Voraussetzung des ethisch Nothwendigen in Gott gar nicht zum Ethischen käme: so gewiß will Gott als ethischer sich selbst nicht bloß ein gegebener seyn, nämlich das in sich selbst nothwendige Gute, er will vielmehr auch der seine Liebe ewig lebendig setzende seyn und deshalb will er ebenso ewig als er das ethisch nothwendige Seyn ist, auch das Princip des ethisch Freien in sich selber als des Werkzeuges für seine ewige Selbstverwirklichung zur absoluten ethischen Persönlichkeit. Denn ohne Freiheit ist keine Liebe*). Diese zweite Daseynsweise des Ethischen in Form der Freiheit weisen wir nach dem N. T. und kirchlicher Analogie Gott dem Sohne zu, wie

*) Wollte man Gott als das gute Seyn denken, dieses gute Seyn aber als die Macht, die seinen Willen selbstlos bestimmte, so führte das zu der Leugnung, daß in Gott auch freie Setzung des Guten, Wollen desselben

denn der Sohn das göttliche Princip des Reiches der Freiheit und der Geschichte ist, das Princip der Bewegung auf Grund einer gegebenen Basis. Denn das ethisch Nothwendige ist in der Welt wie in Gott die bedingende Voraussetzung alles Freien. Der menschgewordene Sohn nennt sich den Freimachenden Joh. 8, 32. und den Sohn des Hauses im Unterschied von den Nicht-freien*).

Ist erwiesen, daß das Ethische in Gott die genannte doppelte Seynsweise haben muß, so bleibt noch übrig zu betrachten, wie sich diese Gegensätze einigen, ohne zu erlöschen?

Dem Ethischen in Gott genügt sein primäres Seyn als ethisch Nothwendiges nicht; es sucht, weil es von der Natur als Ethisches wesentlich unterschieden ist, eine zweite vermittelte Existenzform. Es will für das Freie seyn und durch dasselbe freigewollt, es sucht gerade in seinem scheinbaren Gegensatz seine adäquate Form, die Ausprägung seines Wesens (Hebr. 1, 3.). Das Freie für sich und als solches ist aber nicht weiter als die reale Möglichkeit für die ewige Selbsthervorbringung des Ethischen zur Wirklichkeit. Das Freie kann nicht dazu da seyn, nach physischer Nothwendigkeit das Gute zu seinem Inhalt zu haben, sondern dazu ist es da, durch seinen bewußten Willen dieses zu vermitteln; es ist nicht physisch genöthigtes, sondern producirendes, geistig wollendes Verwirklichungsprincip des Guten. Das Freie in Gott kann freilich nicht unethische Willkür seyn, aber eben so wenig wäre das ewige Resultat, worauf es ankommt, damit gesichert, wenn wir jenes Freie einfach durch das Wissen von dem Ethischnothwendigen bestimmt dächten. Wäre das Gute und Nothwendige dem Freien ein bloß Gegebenes, nicht auch

aus Liebe zum Guten als solchen sey. Noch weniger könnte da in der Welt freie ethische Persönlichkeit seyn. Ein Gott, in welchem die freie Liebe nicht wäre, könnte sie auch nicht offenbaren und pflanzen. Dagegen durch den gleich ewigen und wesentlichen Factor des Freien erreicht Gott es ewig, daß auch sein absolutes, nothwendiges heiliges Seyn nicht bloß eine Natura, sondern auch innerhalb seiner selbst und durch ihn selbst ein ewig Geseztes, Gewolltes ist. Und das ist seine ethische Aseität, die zu der ontologischen und logischen hinzukommen muß.

*) Es bedarf wohl keiner Erinnerung, daß in diesem Context es auf eine vollständige Behandlung der Trinitätslehre nicht abgesehen ist.

ein von ihm wieder Freigesetztes, oder wüßte und wollte das Freie in dem Nothwendigen nicht vielmehr auch sein eigenes wahres Wesen, sich selbst, so bliebe das Gute dem Freien doch nur ein Anderes, Fremdes, dem sich jenes freiwillig unterordnete. Erst wenn in dem unverrücklichen Objectiven das Freie sich selbst gefunden hat, wie denn auf dem Grunde oder in der Tiefe des ethisch Nothwendigen (s. o. S. 629) auch das Freie als gewolltes liegt, ist die absolute Verwirklichung des ethisch Nothwendigen in der Lust und Liebe des Freien erreicht. Das vollzieht sich durch den Geist Gottes, der in den Tiefen der Gottheit waltend das Einheitsband zwischen dem Ethischnothwendigen und Freien ist, in dem Einen nur die andere Seite des Andern zeigt und diese Gegensätze zur ewigen absoluten Wirklichkeit der ethischen göttlichen Persönlichkeit vermittelt. Das Ausgeführte kann genügen für das, was hier sollte bewiesen werden, daß das Ethische weit entfernt uns nur bei einem Entweder — Oder der Unveränderlichkeit und der Lebendigkeit stehen zu lassen, die innere Art an sich selber hat, beides für sich in Anspruch nehmen, beides seyn zu wollen und zu müssen, um dem eigenen Begriffe, der in Gott absolut und ewig real seyn muß, zu entsprechen. Gibt man dieses zu, und ebenso die nicht minder nothwendig und ewig zu setzende Einigung dieser beiden nothwendig zu denkenden Seynsweisen des Ethischen in Gott: so ist ein fester Punkt gewonnen über der Sphäre, in welcher der Pantheismus und Deismus in ewigem Streite mit einander liegen müssen, so ist der Pantheismus sowohl mit seiner ziellosen Lebendigkeit als der Deismus mit der starren Leblosigkeit seines Gottesbegriffs dadurch definitiv überschritten, daß in dem wahrhaft ethischen Gottesbegriff auch das Wahre, was beiden vorschwebt, die Lebendigkeit und die Unveränderlichkeit zur Einigung gelangt.

In der vorreformatorischen Periode sehen wir ein Schwanken, bald ein Uebergewicht des ethisch Nothwendigen, was zur Geseglichkeit führt, bald ein Uebergewicht des Freien für sich, nicht bloß in Form der Sinnlichkeit, sondern auch der opera supererogatoria, nicht nur in der Lehrform, die ein Untergesegliches sondern auch in der, die ein Uebergesegliches statuiert. Der Nomismus sowohl als der Antinomismus kommt zu seinem höchsten, d. h. theologischen Aus-

druck in jenen beiden Thesen, einerseits des Thomas, andererseits des D. Scotus. Die Reformation hat zwar anthropologisch oder soteriologisch die Einigung des Nothwendigen und des Freien errungen, in dem Glaubensprincip, in welchem Willkür und Gesetzlichkeit, Heidnisches und Jüdisches ausgeschlossen sind. Aber es kommt noch darauf an, die hergebrachte Gotteslehre, welche den Deismus und Pantheismus noch nicht definitiv zu überwinden vermochte, ethisch dahin fortzubilden, daß in Gott die urbildliche ewige Einigung des Nothwendigen und des Freien erkannt werde, ebendamit aber auch die im Glauben gegebene abbildliche Einigung beider ihre absolute Begründung erhalte. Die beiden Sätze jener alten Streitfrage scheinen nur sich zu widersprechen, sie vereinigen sich in dem wahrhaft ethischen Gottesbegriffe; denn wenn auf die wesentlichen Momente geblickt wird, durch die er sich ewig constituirt, so vertritt jeder derselben eine wesentliche Seite der Wahrheit. Wenn Gott sich als guter nur ewig gegeben wäre, und nicht ewig sich selbst als ethischen wollte und setzte, so wäre er nicht die ewig lebendige Güte und Freiheit, sondern nur eine gute Natur; und ebenso wäre es nur Scheinerhabenheit, wenn Gott nur über dem Ethischnothwendigen, gleichsam *exlex*, das Ethische für ihn nur ein Ausfluß seines Machtwillens, nicht auch heilige Nothwendigkeit in ihm wäre. Die absolute Einigung des ethisch Nothwendigen und des ethisch Freien, in der beide einander bestätigen, ist aber die Liebe und so ist das Urgute dadurch erst, daß in ihm das Ethische eine dreifache und doch unauflöslich zusammengehörige Daseynsweise hat, die Liebe*).

Die Analyse des Ethischen in seiner Vollkommenheit zeigt uns daher, daß Gott in sich sowohl als unveränderlich zu denken

*) Andererseits ist nicht zulässig, zu leugnen, daß Freiheit in Gott sey, weil in ihm nicht ein Widerspruch wider das ethisch Nothwendige zu denken sey. Die Möglichkeit dieses Widerspruchs gehört nicht zum Begriff der vollkommenen Freiheit; auch die vollendeten endlichen Geister werden in der Unmöglichkeit dieses Widerspruches stehen, deßhalb aber doch nicht bloß in gesetzlicher oder physischer und fatalistischer Nothwendigkeit des Guten, sondern in dem Leben der freien Liebe, die nimmer von sich selbst abfällt, aber ewig sich selbst neu setzt.

ist, nämlich in ethischer Beziehung, wie als lebendig und frei, läßt aber auch dieses beides nicht nur neben einander stehen, sondern die ethische Unveränderlichkeit, die in Gott ist, fordert auch für sich selbst die eben so ewige Lebendigkeit; das ethisch Nothwendige weist durch sich selbst auf die Freiheit als sein Verwirklichungsmittel hin. Nicht minder die Lebendigkeit Gottes, deren Princip in seiner Freiheit liegt, ist mit dem Ethischnothwendigen durch sich selbst verbunden, durch sein inneres Wesen; das Freie ist für das Ethischnothwendige. Wir müssen daher sagen, es ist in Gott keine starre, sondern eine lebendige Unveränderlichkeit, aber eben so wenig ist in ihm eine unruhige oder unstete Lebendigkeit, durch die er von sich abfallen könnte, sondern auch Gottes Lebendigkeit hat ewig die ethische Unveränderlichkeit in sich selbst aufgenommen.

Betrachten wir dieses noch etwas genauer, um uns zu überzeugen, daß der ethische Gottesbegriff 1) für diejenige Unveränderlichkeit Gottes, auf welche es allein ankommt, einzustehen vermag, 2) nicht minder ebenso für die Lebendigkeit Gottes.

1) Gott ist Liebe 1 Joh. 4, 8. Das Ethische in Gott ist Gott in der Gottheit. Alle sogenannten Beweise für das Daseyn Gottes sind richtig gefaßt nur Vorspiele des ontologischen, der aber zu seiner Wahrheit erst durch das Ethische gelangt, das nicht bloß physische oder kosmologische oder logische Nothwendigkeit hat, sondern das deshalb gedacht werden muß und wenn gedacht als seyend gedacht ist, weil es das absolut Werthvolle in sich selbst ist, das allein seinen Grund und Zweck in sich selber hat, allein absoluter Selbstzweck ist. Erst in dem ethischen Gottesbegriff erreicht daher auch die Aseitität ihren wahren Sinn und ihre absolute Begründung. Gott will und setzt sich selbst ewig, weil er als die Liebe das im höchsten Sinne Nothwendige, das Ethische ewig so ganz in seinen Willen aufnimmt, daß seine Freiheit sich mit demselben gänzlich identificirt. Und Alles, was sonst in Gott ist oder gedacht mag werden, ist für diese seine Liebe da, ist für sie und wie sie es fordert, von Gott gewollt, so daß nicht bloß, um mit Plato zu reden, alles außer Gott die Bürgschaft des Bestandes und der Harmonie

in Gottes Güte hat, sondern die Liebe Gottes die oberste, absolute Bürgschaft auch für Alles enthält, was als göttliche Eigenschaft bezeichnet werden darf. Die sogenannten physischen Eigenschaften Gottes sind nicht für sich selber da, als hätten sie ihre absolute Nothwendigkeit in Seyn und Actualität in sich selber, sondern es ist in Gott Untergeordnetes und Uebergeordnetes, sie dienen dem ethischen Wesen Gottes, das über sie die Macht ist. Ähnlich sind auch die sog. logischen Eigenschaften nicht um ihrer selbst willen oder für sich da, sondern sie sind da für die absolute Liebe Gottes, und ihre ewige Selbsthervorbringung. Mit Einem Wort: es sind in letzter Beziehung alle göttlichen Kräfte und Eigenschaften nicht für sich da, als wären sie für sich absolut werthvoll und nothwendig, sondern für die absolute Liebe.

So läßt der ethische Gottesbegriff Raum für Lebendigkeit und Bewegung in Gott, ja er gestattet wohl, daß auch Wandel und Aenderung sich in Gott hinein reflectire (was freilich immer wieder erst ethisch motivirt seyn muß), wenn nur Eines bewahrt bleibt, die ethische Sichselbstgleichheit und Unveränderlichkeit Gottes. Diese muß unverletzt bleiben; sie muß auch nach dem Obigen ewige Actualität in Gott seyn, kann in Gott selbst nicht irgendwann bloße oder auch nur theilweise Potentialität seyn; die innere persönliche Wirklichkeit des Ethischen, die Gott selbst ist, kann kein intermittirendes, sondern nur ein stetiges, sich selbst gleiches Daseyn haben. Gott kann in sich nie bloße Potenz der Liebe seyn, noch es werden, oder sich dazu herabsetzen. Weder Gottes Physis noch sein logisches Wesen kann solche Selbstdepotenzirung in ihn hineintragen. So müßte es durch seine Liebe selbst geschehen. Aber wie sollte die absolute Wirklichkeit der Liebe Gottes, die den absoluten Begriff Gottes ausmacht, und das schlechthin höchste Gut aussagt, in sich selbst dazu kommen, sich gegen sich zu kehren? Wie soll die wirkliche Liebe sich dazu bestimmen können, aus Liebe die Liebe, das schlechthin Höchste aufzugeben? Wie soll sie aus ihrer absoluten Wirklichkeit in einer Art von *ἐκστασις* der Liebe herausfallen können, um der Liebe zu dienen? Das wäre der baarste Widerspruch, in den sich die Liebe mit sich selbst verwickelte. Denn das hieße einerseits: die

Liebe, die nur als wirkliche zu denken ist, sey das unbedingt werthvolle Gut, derjenige Zweck, der sensu eminenti Selbstzweck ist, und ohne den alles Andere wankend würde, andrerseits aber, es sey denkbar, daß sie sich nicht als höchsten Zweck ansehe, sondern sich wenigstens momentan aufgebe, um Mittel zu werden und der Liebe zu dienen. „Wenn ich aber wieder niederreiße, was ich gebaut habe, so verurtheile ich mich selbst.“ Vielmehr jedes Aufgeben der absoluten, in sich actualen Liebe, mag man es auch unter den Gesichtspunkt einer überschwänglichen Liebe zu stellen suchen, ist unethisch. Eine das Lieben aus Liebe auch nur für einen Moment aufgebende Liebe wäre keine; sie hat ihre Stelle nur in den Systemen des Pantheismus. Dieser kennt eine potenzielle Liebe, einen Schlaf der Liebe, einen Selbstverlust der Liebe, weil er keine wahre Liebe kennt. Statt dessen ist der Gott des alten und des neuen Testaments nicht ohne ewige Selbstbehauptung seines ethischen Wesens, nicht ohne Gerechtigkeit, die das absolut Werthvolle als solches behandelt und behütet. Selbstbehauptung oder Selbstliebe ist nicht Egoismus, sondern sie muß auch der Selbsthingabe oder Selbstmittheilung immanent seyn und bleiben, und dieses Negative ist für den ethischen Charakter der letztern entscheidend. Diese gerechte Selbstbehauptung in ihrer unbedingten Nothwendigkeit gehört zur Ehre Gottes, daher die Religion, welche zum Mittelpunkt die Idee der Gerechtigkeit hat, in so ganz besonderem Maße die Ehre Jehova's betont. Der flammende Eifer Jehova's für seine Heiligkeit und Ehre, dem all seine Macht und Stärke zu Diensten steht (Erod. 20, 5.), ist nicht egoistisch, weil nicht particularer Art. Indem Jehova sich selbst kraft seiner ethischen Aseitität behauptet, auch in Gericht und Strafe, und seine Ehre eifersüchtig liebt, thut er damit dem Heiligen, dem Guten überhaupt die Ehre an, die ihm gebührt, denn das Heilige, das ethisch Nothwendige, das ist Er ursprünglich selbst. Damit ist nicht gesagt, daß es nur in ihm seyn könne; im Gegentheil nach seiner universalen Art will das Heilige und Gute seyn und gelten, wo irgend dafür eine Stätte ist. Aber Gottes Wille und Freiheit hat ewig das Gute und Heilige mit seiner universalen Tendenz so absolut ergriffen und sich damit so identificirt, daß seine Selbstliebe und Selbstbehauptung

zugleich nichts Anderes ist als die Selbstbehauptung der Majestät des Heiligen und Guten überhaupt.

Die absolute, göttliche Liebe ist hienach vor Allem auf sich selbst gerichtet; sie ist in sich reflectirt, selbst bewußt, sich selbst habend und wollend. Dem Geben geht voran das Haben; dem ethischen Geben oder der liebenden Mittheilung das Sichselbsthaben. Nur das Persönliche, Selbstbewußte kann lieben*); wie allerdings vollkommene Liebe nur da ist, wo in dem Sichwollen das Gute gewollt ist. Die göttliche Persönlichkeit an sich ist in keiner Weise eine Verendlichkeit Gottes, sondern sie ist nur das sich selbst wollende und behauptende göttliche Liebesleben selbst, die adäquate Form des Universalen, in sich Guten, seine Ausprägung im Willen und Bewußtseyn.

2) Aber ebendaher schließt auch diese unverrückliche Selbstbehauptung oder Gerechtigkeit, die wahre, d. h. ethische Unveränderlichkeit Gottes die Richtung auf die Selbstmittheilung (die man häufig mit der Liebe überhaupt identificirt) und ebend damit die Lebendigkeit nicht aus, sondern ein. Daß er in sich als ethischer absolut geistiger Lebendigkeit, weder bloßes Gesetz noch bloße ethische Substanz oder Natur ist, haben wir gesehen. Aber daselbe läßt sich auch erkennen in seinem Verhältniß zur Idee der Welt. Durch das absolute, ethische Sichselbsthaben ist zwar Gott ewig unterschieden von Allem was nicht Er ist; die Gerechtigkeit Gottes ist der Scheidepunkt gegen den Pantheismus. Aber sein Sichselbsthaben und Wollen erstreckt sich auch auf ihn als die mittheilenwollende Liebe. Da seine Selbstliebe das Heilige und Gute als solches oder überhaupt, nicht aber gleichsam nur als sein Gutes, als ein particulars Eigenthum umfaßt, so ist in Gott nichts von einer gegen ein Seyn und Leben oder gegen eine Größe außer ihm exclusiven Eifersucht (*φθόρος*), wie die heidnische Welt ihn denkt, die Gottes Selbstgenugsamkeit und Sicherheit seiner selbst nicht kennt oder glaubt. Die göttliche Eifersucht ist eine heilige und keine neidische; sie gilt dem uni-

*) Daher die Suspendirung des Selbstbewußtseyns mit der Sistirung der Liebe selbst identisch wäre, womit eine Kenosis, kraft deren der Logos sein Selbstbewußtseyn auch nur momentan aufgäbe, sey es für den Zweck der Schöpfung oder der Menschwerdung, als eine ethische Unmöglichkeit erwiesen ist.

versalen Guten oder Heiligen, das Gott ist, sie gilt der göttlichen Persönlichkeit nur weil diese die absolute Form der Wirklichkeit dieses Guten ist. Für dieses universale Gute, das heilige Liebesleben will auch die göttliche Persönlichkeit seyn: will also auch in ihrer Selbstliebe, kraft deren sie nie und nimmer sich selbst verlieren kann, zugleich dessen allgemeine Geltung und Ehre, ebendamit aber das Antheilgeben an sich selbst und ihrer Seligkeit. Die Liebe des persönlichen Gottes will gerade auf Grund der Selbstliebe oder Selbstbehauptung Gottes auch Objecte für ihre Selbstmittheilung, eine Welt von persönlichen Wesen. Das ist in Gottes Selbstliebe eingeschlossen, weil innerhalb der göttlichen Sphäre selbst und für sich die Selbstmittheilung der lauterer Liebe noch nicht im eigentlichen Sinn zur Bethätigung kommen kann. Daher wird es dabei bleiben: die Liebe als mittheilende findet die eigentliche Stätte ihrer Bethätigung noch nicht in Gott selbst; sondern erst da, wo rein freies ursprüngliches Geben stattfindet, erst da, wo in dem Empfangenden reine Bedürftigkeit ist. Ihre uneigennützigte Lauterkeit offenbart sich gerade erst da, wo die Möglichkeit ist, daß sie nicht wieder empfangen, was sie gab (Luc. 6, 3.), was in Gott keine Stelle hat. Die Selbstmittheilung an das wirklich Andere, die Creatur ist aber in keiner Weise ein Selbstverlust, ein Sichaufgeben Gottes, sondern das ist die Kraft der Liebe, in dem Andern bei sich und bei sich in dem Andern zu seyn. Versuchen wir noch kurz, die Schriftmäßigkeit der Grundgedanken des Vorgetragenen zu betrachten. Da es aber gewöhnlich concrete Beziehungen sind, in denen die heilige Schrift von Gottes Unveränderlichkeit und Lebendigkeit redet, so wird Anderes, besonders aus dem N. T. dem Schluße vorbehalten.

Schon der alte Bund, wie hoch auch in ihm die Unveränderlichkeit Gottes gestellt wird *), stimmt gar nicht mit jenen Lehren der alten Dogmatik zusammen, die in Gott gleichsam nur das unbewegliche schlechthin einfache neoplatonische *Ὀν* oder den *Εὐρώς* gewisser alter Religionsysteme sehen: es hebt das N. T. auch die entgegengesetzte Seite hervor, die Lebendigkeit Gottes, die durch geschichtliche Thaten ihn der Welt nahe bringt und den

*) Vgl. Jahrb. II. 444 ff.

Lauf der Welt als etwas ihn und seine Ehre sehr nahe Angehendes behandelt. Er ist nicht bloß der Unveränderliche im Strome der Zeit, sondern er ist auch der die Weltzeiten Durchschreitende und in ihnen Handelnde*). Selbst das Wort Jehova nimmt zu der früher besprochenen Bedeutung auch die lebendige Beziehung auf die Menschen und ihre Geschichte in sich auf; er hat nicht bloß Erhabenheit über Raum und Zeit, sondern auch ein positives Verhältniß zu beiden.

Schon diese Welt im Allgemeinen, die er in's Daseyn gerufen, hat einen Werth in seinen Augen; er hat an dem Geschaffenen, nachdem es ist, etwas sehr „Gutes“ (Gen. 1, 31.), das er zuvor nicht hatte. Gott verhält sich anders zu der geschaffenen, als der zu schaffenden Welt; auch sein Thun und Verhalten ist ein anderes in der Schöpfung, ein anderes in der Erhaltung (Gen. 2, 1—4.). Die Erde hat er den Menschenkindern gegeben und der Mittelpunkt ihrer vorchristlichen Geschichte ist die Geschichte Israels. Aber diese Geschichte ist nicht ohne eine Geschichte seiner Thaten, die dahin zielen, daß während unbeschadet einer stets vorhandenen Allgegenwart Gottes zunächst die Erde nur seiner Füße Schemel, im Himmel aber sein Thron und sein Heiligthum ist, in die Erde, d. h. die Menschheit hinein der Himmel und sein Heiligthum gepflanzt werde. Jes. 51, 16. Diese göttlichen Thaten im A. T. machen nur gar nicht den Eindruck, als ob Gott seinerseits in jedem Moment nur immer Dasselbe gewollt und gethan hätte, durch die verschiedene Beschaffenheit der Menschen aber dieser Eine ewig gleiche Strahl nur verschiedene Brechungen erführe; sondern so unverkennbar die Einheit des Zieles durch den Zusammenhang göttlicher Thaten sicher hindurchschreitet, so ist doch darin eine Beweglichkeit und gleichsam Elasticität unverkennbar; die göttlichen Heilsthatfachen bedingen sich selbst nach dem jeweiligen Bedürfniß. Die göttliche Consequenz ist nicht die eines Naturmechanismus, eines blinden ewig gleich wirkenden Naturgesetzes, sondern bewegt sich durch scheinbare Inconsequenzen und durch eine Biegsamkeit hindurch (Ps. 18, 27.), die der menschlichen Freiheit einen das göttliche Thun be-

*) 1 Tim. 1, 17.: βασιλεὺς τῶν αἰώνων.

dingenden Einfluß gestattet. Diese Lebendigkeit der Theilnahme Gottes an der Welt, die sich jedesmal voll und ganz an den jeweiligen Moment anschließt, und nicht voreilig etwas von dem Künftigen, was für sein Wissen ist, bestimmend hereinwirken läßt, ist im A. T. so stark ausgeprägt, daß man mit gleichem Rechte oder vielmehr Unrecht, wie eine starre Unveränderlichkeit, auch eine anthropomorphistische und anthropopathische Beweglichkeit im göttlichen Thun, darin finden kann, z. B. 1 Mos. 6, 6. Amos 7, 3. 6. 1 Mos. 18. 2 Mos. 32, 10 — 14. 4 Mos. 11, 1 ff. 10 ff. Sach. 10, 3. 1 Sam. 15, 11. Joel 2, 13. Jon. 3, 9. 10; 4, 2. Ps. 5, 7; 106, 40; 18, 27. Spr. Sal. 11, 20; 12, 22; 16, 5. Jer. 4, 28; 18, 8. 10; 26, 3. 19; 36, 3; 42, 10. Jes. 1, 11 — 15; 43, 24; 44, 22. Aber auch wo Gott sein Thun wandelt, und z. B. Weissagungen nicht eintreffen, die für den Moment, da sie ausgesprochen wurden, völliger Ernst waren oder in Erfüllung zu gehen im Begriff standen, aber nachher nicht in Erfüllung giengen, weil die Voraussetzung sich änderte, unter der und mit Beziehung auf die sie gegeben war — was in der prophetischen Literatur ein weit häufigerer Fall seyn mag als man oft annimmt, — bleibt er doch nach dem A. T. in ethischer Hinsicht sich selbst ewig gleich; ja diese Selbstgleichheit und ethische Unveränderlichkeit ist gerade die Ursache, daß er dem veränderlichen Menschengeschlecht gegenüber sich nicht immer nur gleich verhält, sondern daß Wandelung eintritt in seinem Thun nicht allein, sondern auch in seiner Gesinnung gegen die Menschen. Es ist nicht an dem nach dem A. T. (wie nach dem N. T.), daß durch die Sünde nur das Verhältniß der Menschen zu Gott geändert würde, das Verhältniß Gottes aber zu den Menschen nur dasselbe bliebe. Das letztere hat allerdings eine Sichselbstgleichheit darin, daß es stets den rein ethischen Charakter behält; aber gerade diese ethische Unveränderlichkeit in ihrer lebendigen Beziehung auf jeden Moment des creatürlichen Lebens, seinen Werth oder Unwerth ist der Grund steter Veränderungen in der Art, wie Gott dem veränderlichen Menschen gesinnt ist.

Das alles erhält im N. T. in noch concreterer Anwendung seine Bestätigung (s. III.).

Das Ausgeführte verwehrt uns, mit der Anerkennung von

sog. Anthropomorphismen und Anthropopathismen in der heiligen Schrift rasch bei der Hand zu seyn, gibt vielmehr ein Recht Demjenigen, was man biblischen Realismus genannt hat, eine große Stelle zu lassen. Wird nur die ethische Unveränderlichkeit Gottes behütet und streng bewahrt, so haben wir daran genug, um ohne alle Gefahr für den Gottesbegriff und für die göttliche Erhabenheit (die selbst vor Allem ethisch beurtheilt seyn will) auch in Gott in die Welt seiner Gedanken und seines Willens Bewegung und Aenderung sich hineinreflectiren zu lassen; ja wir haben an dem ethischen Gottesbegriff das Princip, das Solches fordert, und ein lebendiges, zeitgeschichtliches Verhältniß Gottes zur Welt begründet.

III.

Doch es ist Zeit, durch Anwendung des Gewonnenen auf einige Hauptpunkte der christlichen Lehre seine Fruchtbarkeit zu erproben*). In Betreff der Welt *schöpfung* als göttlichen Actes ist nach dem in der ersten Abhandlung schon Erwähnten nur noch Weniges zu bemerken, zumal man darin so gut wie einverstanden ist, die Welt aus der freien göttlichen Liebe abzuleiten. Nur daß diese von uns nun nicht mehr im Sinne irgend welcher Willkür wird verstanden werden können, denn das führte unausweichlich auf eine unzulässige Veränderlichkeit des ethischen Gottes. Der Sinn kann nur seyn, daß Gott nicht aus Ueberfülle, die Unvollkommenheit und Disharmonie oder Leiden wäre, auch nicht zur Ergänzung seiner selbst, endlich auch nicht necessitirt durch die schöpferische Intelligenz und deren Weltidee, sondern aus der Seligkeit und Vollkommenheit seiner Liebe und aus der Selbstgleichheit ihres freien Wesens heraus, in welchem die Lust der Selbstmittheilung lebt, geschaffen, d. h. das Nichtseyende aus dem bloßen Gedachtseyn, der Möglichkeit in die Wirklichkeit eingeführt hat. Die Welt ist ein guter, der Liebe Gottes entsprechender Zweck (s. o.), nicht ein zufälliger; denn die Welt macht Gott zu seinem Zweck, ja behandelt sie als Selbstzweck, was mit

*) Es versteht sich wohl von selbst, daß im Nachfolgenden keine Ausführung der zur Sprache kommenden Dogmen beabsichtigt seyn kann, sondern nur ein Blick auf die Tragweite der gefundenen Bestimmungen, und da uns die Dogmatik ein in seinen Gliedern zusammenstimmendes Ganzes seyn muß, mittelbar eine Bestätigung oder Erprobung derselben.

seiner nothwendigen Selbstliebe sich nur dadurch vereinigt, daß Gott nicht bloß seinerseits die Welt lieben, sondern auch ein Liebesleben in ihr pflanzen will Eph. 1, 4. 2, 10., so daß er auch in der Liebe zur Welt nicht aufhört, die Liebe zu lieben und sich selbst zu behaupten. So vereinigt sich beides, daß die Welt zu ihrer Seligkeit und daß sie zu Gottes Ehre geschaffen ist. Der ethische Gott bleibt unverändert in Sichselbstgleichheit, auch indem er die Welt als Selbstzweck seiner Liebe setzt, denn er behauptet darin sich selbst als Liebe zum Liebesleben, das in ihm urständet; bethätigt aber diese Freude am Liebesleben dadurch, daß er die Möglichkeit des neuen Liebeslebens neben dem seinigen begründet. Wird das festgehalten, so ist es völlig ohne Gefahr, ja andrerseits nothwendig, nicht eine Zeit einzuschieben zwischen der Welt als möglicher und zwischen ihr als wirklicher. Einzuschieben zwischen Gott und der wirklichen Schöpfung ist nur der Gedanke der Welt als einer möglichen, welchen Weltgedanken Gott gleichsam in sein Herz und seinen Willen aufnimmt. Das aber wäre wieder undenkbar, daß Gott den seiner Liebe gemäßen Gedanken der Welt zwar in sich trüge, seine Verwirklichung aber vorerst ablehnte, oder daß in ihm selbst erst ein Hinderniß zu beseitigen wäre, worauf er erst an die Verwirklichung schritte. Beides würde die ethische Umwandelbarkeit Gottes wieder physischen Begriffen von Gottes Machtvollkommenheit und Freiheit opfern heißen. Denn Willkür ist nicht ethisch, sondern physisch.

Umgekehrt dagegen würde es in ebenso unzulässiger Weise die ethische Lebendigkeit Gottes beschränken heißen, wenn man meinte, mit dem ersten Acte der Schöpfung sey auch das schöpferische Thun Gottes überhaupt vorüber, oder gleichsam erschöpft. 1 Cor. 15, 45. 2 Cor. 5, 17. Die göttliche Liebe gibt uns kein Recht, den Naturzusammenhang als mit dem ersten schöpferischen Acte Gottes geschlossen, das Universum in einem gegebenen Moment schon als Ganzes zu denken, das in sich abgerundet nichts Anderem Einlaß gestatte, also z. B. Wunder ausschließe, wie trefflich sie sich auch einfügen in das eigentliche Weltziel, also wie wesentlich sie auch der ewigen Weltidee Gottes, die über jede gegebene Zeit und ihre Weltgestalt übergreift, einverleibt seyen. Die Welt beweist hinreichend, daß sie noch kein Ganzes ist, daß sie noch eine Geschichte vor sich hat

und Gott ist noch allezeit an seinem Werk auch am Sabbath, (Joh. 5, 17.*). Aber das schöpferische Thun Gottes ist intermittirend gemäß dem göttlichen Plan und Zweck der Welt, obwohl von der Einheit dieses Weltplans und der unveränderlichen Liebe die einzelnen Acte desselben zusammengehalten bleiben, und so hat auch die relative Ruhe Gottes, das Nichtschaffen seine Zeit (1 Mos. 2, 2 f.), während die erhaltende Thätigkeit perennirend ist.

So greift denn Gott, wo es der Weisheit seiner Liebe gefällt, ein in die Welt, um den Naturzusammenhang immer mehr zu einem vollendeten Ganzen zu machen. Es ist besonders die creatürliche Freiheit, diese bewegliche Größe mit ihrem Beruf für Geschichte, — deren Mittelpunkt eben die Religion oder der Verkehr zwischen Gott und der freien Creatur ist, um deren willen Gott, um unveränderliche aber lebendige Liebe zu seyn, in Wechsel und Aenderung nicht seines Wesens, aber der Bethätigung der stets sich selbst gleichen Liebe einzugehen sich bestimmt.

Da der Schöpfungswille, wie wir sahen, mit Gottes Wesen nicht so zufällig zusammenhängt, wie eine übel berathene, ihre Interessen übel verstehende Theologie oft lehren zu müssen meint, so wird es auch die Welt der Erhaltung und Fürsorgung nicht thun. Vielmehr weil die Welt mit Gottes ethischem Wesen zusammenhängt in ihrem Seyn, wie nach dem Ziel, wozu sie gesetzt ist, nicht aber ein willkürliches, für Gott gleichgültiges Product heißen kann, deßhalb muß auch ihre empirische Beschaffenheit und zwar in jedem Moment für Gott selbst von der höchsten Bedeutung seyn für seine Gerechtigkeit und seine Liebe. Es handelt sich in ihr nicht bloß figürlich, sondern im vollsten Ernst, wie das A. T. will, um die Ehre Gottes selbst. Denn ein lebendiger ethischer Gottesbegriff gestattet nicht, die Sache Gottes und die Sache der Welt zu scheiden. Dem Eifer für das Gute würde selbst ein Mensch nicht genügen, wenn er nur an die eigene Güte dächte, gegen das Siegen oder Unterliegen des Guten außer ihm aber gleichgültig wäre. Wie vielmehr muß in Gott zu seiner ethischen Selbstbehauptung gehören, daß er mit demselben heiligen Eifer

*) Der näheren Ausführung dieses Punktes enthebe ich mich, da hier auf die treffliche Abhandlung von Nothe über den Offenbarungs- und Wunderbegriff Stud. u. Krit. 1858, 1 verwiesen werden kann.

das Gute außer sich will wie in sich. Denn es gibt nur Ein Ethisches, in Gott und in der Welt, wie mannichfaltig auch seine Erscheinungsformen seyen. Die Welt setzt freilich der Vollkommenheit Gottes selbst nichts hinzu, sondern in ihr hat diese ihre Bethätigung. Gott ist selig in sich, in seiner Liebe, aber kraft der Vollkommenheit, die auch schaffen werdende, schöpferisch sich mittheilende Liebe ist; er ist nicht bloß ruhende, in sich reflectirte und sich genießende Vollkommenheit und Seligkeit, sondern er ist selig als handelnde, auf Selbstmittheilung gerichtete Liebe. Können wir auch von ihm nicht sagen, daß er selig erst werde durch seine Liebesthat, denn vielmehr er handelt aus seiner Seligkeit heraus, die keine Störung zuläßt, so ist er doch selig als die Liebe, die er ist, d. h. als die lebendige Liebe, und seine Producte sind nicht bloße Gedankengebilde oder Schatten, sondern sie bewegen sich in Freiheit und Selbstständigkeit. Seine Liebe gönnt ihnen, daß sie Kinder zu ihm als Vater seyen. Nach dieser Liebe achtet er es als Gewinn und Freude für sich selber, wenn die Creatur seine Liebe frei erwidert und sich ihm als lebendiges Liebesopfer darbringt, das im Opfern die Liebe nicht verliert, sich selbst nicht vernichtet, sondern sich als Selbstzweck, als in sich werthvolle, liebende Persönlichkeit verwirklicht. Denn wie in Gott urbildlich, muß auch im Menschen abbildlich die Einigung der Selbstliebe und der liebenden Hingebung stattfinden. So resultirt aus dem Gebiet der Zeitgeschichte und der freien Creatur für Gott etwas nach seinem, dem absoluten Urtheile Werthvolles, eine Befriedigung für das göttliche Bewußtseyn, die es zuvor nicht hatte, eine Freude, die er aus sich selbst und ohne die Welt nicht haben könnte. Und diese Freude seines die Zeitgeschichte begleitenden Bewußtseyns haben wir als eine wachsende zu denken, je reicher und reiner die Welt seiner Kinder wird, in der er immer unbeschränkter sein heiliges, weises und seliges Leben ausbreitet. Wenn die Lobgesänge einst wirklich erschallen werden: „Nun sind die Reiche dieser Welt Gottes und seines Christ geworden, siehe da Gottes Hütte unter den Menschen“ Apokalypse 19, 21., so wird das auch für Gott ein wirklich neues Lied seyn, was nicht durch das Vorherwissen oder den Rathschluß Gottes von Ewigkeit eben so für ihn getönet hat,

wie in der seligen Feier der Weltvollendung, sondern wie der Erwerb der Zeitgeschichte ein realer und in sich werthvoller ist, so wird er es auch für Gott seyn, kraft der Unveränderlichkeit seiner lebendigen Liebe.

Aber eben daher ist auch zu sagen: die Sünde der Welt und die in ihr schlummernde Gottesfeindschaft geht ihm an's Herz (1 Mos. 6, 6.) und wir dürfen uns nicht scheuen, einen heiligen Zorn Gottes wider das Böse und die Menschen, sofern sie böse sind, zu lehren. Gott verhält sich nicht gleich gegen die Bösen und gegen die Guten, weder was seinen Sinn noch was seine Thaten anlangt. Das ist nicht die Meinung von Matth. 5, 45. Da gerade wäre der heilige Gott veränderlich. Das Böse ruft in ihm eine Bewegung des Mißfallens und der Ungnade hervor, die ohne dasselbe nicht einträte, wie sie mit ihm aufhört, und welche das Motiv seiner Strafgerechtigkeit ist. Es ist in dieser Hinsicht gar nichts von sog. Anthropopathismen abzustreifen, was irgend nur dazu dient, die Lebendigkeit des heiligen ethischen Verhaltens Gottes in aller Kraft auszusagen, sondern das alles ist wissenschaftlich wohl begründet und sichert erst den wahren Gottesbegriff. Wie stark auch diese Lebendigkeit ausgedrückt werde, sie erschöpft nie ganz die objective Wahrheit, ist aber, wenn sie nur wirklich ethischer Art ist, directes Gegentheil sinnlicher Beimischung und Verunreinigung an ihr selber.

Hiermit hängt ein Weiteres zusammen. Gottes Gnade läßt sich nicht trotz, sondern kraft seiner ethischen Unveränderlichkeit und Lebendigkeit zu einem realen Wechselverhältniß mit den freien Wesen herab, nicht bloß etwa zu der Gattung als einer Einheit, was sofort deistisch würde und zur Einschlebung mittlerischer Größen einlode, sondern auch zu jedem Einzelnen direct und insonderheit. Denn das Ethische hat nur in Personen seine Stelle, die Gattung ist nicht persönlich. Der ethische Stand jedes Einzelnen berührt Gott unmittelbar. Auf einen persönlichen actuellen, daher in Thaten bestehenden Liebesverkehr mit der freien Creatur ist es abgesehen. Die Gewalt, die dem ethischen Gott bewohnt, bleibt daher bei dem sittlichreligiösen Proceß des Menschen ausgeschlossen, nicht kraft einer Selbstbeschränkung Gottes, wenn genau geredet wird (s. o.). Denn die Macht Gottes ist

nicht ihr eigner Herr, nicht ihr eigner Trieb, es liegt in ihr gar nicht eine Nothwendigkeit, zu wirken was sie kann. Sie dient dem Guten, aber wirkt durch Vermittlung für ethische Zwecke der von Gott gewollten und getragenen Freiheit. Damit aber bestimmt sich das göttliche Wirken und Selbstmittheilen dazu, ein zeitgeschichtliches zu seyn. Die vollkommene Selbstmittheilung kann daher nicht mit der Schöpfung in Eins zusammenfallen. Denn des Menschen Vollkommenheit muß sich ethisch vermitteln durch seine Freiheit, und das höchste Empfangen kann nur der Empfänglichkeit zu Theil werden, die sich durch ein reiches geschichtliches Wechselverhältniß von göttlichem Mittheilen und menschlichem Empfangenwollen hindurch ausbildet. In diesem Prozesse gibt keineswegs Gott immer nur Dasselbe; etwa wie im physischen Gebiet die Sonne gleich scheint über Gerechte und Ungerechte; er will auch nicht, so lange die Vorbedingungen noch nicht da sind, stets schon das Höchste geben, obwohl dieses das Ziel bleibt, sondern er handelt mit dem Menschen jedesmal so wie er ist, er fordert von ihm und gewährt ihm das seiner jedesmaligen Stufe Angemessene. So zerfällt sich der eine göttliche Gnadenwille gleichsam in viele zeitliche Acte, mit Einem Worte, Gott bedingt sein Thun, gerade um die Einheit und Unveränderlichkeit des ethischen Zieles und seiner selbst festzuhalten, gegenüber von dem freien, veränderlichen Menschengeschlecht so, wie die jedesmalige Beschaffenheit des Menschen es fordert. So wenig er das Böse setzen kann durch seinen hervorbringenden Willen, noch es kann entstehen lassen durch ein Zurückbleiben des hervorbringenden hinter dem gebietenden, so wenig kann er es auch durch seine Macht unmöglich machen oder nur niederschlagen wollen. Beides ist durch sein ethisches Wesen verwehrt. Dieses Wesen fordert aber andrerseits die Festhaltung seiner lebendigen Beziehung wie zur Welt überhaupt so auch zu den Menschen, sofern sie mit dem Bösen sich verflechten. So entsteht jenes Wechselverhältniß zwischen Gott und der freien Creatur, vermöge dessen Gott sich dazu herabläßt, statt die Bösen vernichten oder zum Guten zwingen zu wollen, vielmehr Langmuth zu üben, und sie nicht alsbald der allmächtigen Gerechtigkeit zur Strafe zu überantworten; er wirkt um ihre Seele und um ihre Hingebung,

ob nicht wenigstens die sühnende und vergebende Liebe das harte Herz breche und die Gegenliebe entzünde. Seine Weisheit und heilige Liebe läßt sich mit den Sündern, als wären sie eine ebenbürtige Macht, in einen Kampf, in ein Ringen um ihre Seele ein, Luk. 18, 1 ff. 1 Mos. 32, 28. und es ist in ihm ein Mitleid, eine heilige innige Theilnahme, ein lebendiges herzliches Erbarmen in solchem Kampf, ein Analogon von Betrübniß, Eph. 4, 30. — nicht leidenschaftlicher Art, sondern activer, durch seine Liebe gesetzter, bis die noch zu rettende Seele zu ihm gezogen ist. Und auch da, im Leben der Gläubigen, findet noch etwas Aehnliches statt; denn die Entziehung des Trostes und des Gefühles der Gnade, so gewiß sie mit unserer Untreue zusammenhängt, ist doch keinesweges nur eine so zu sagen physische Wirkung der noch übrigen Sünde; oder bloß bewirkt durch eine neue Unempfänglichkeit für Gottes Huld und Gnade, als schiene diese ganz von selbst und immer gleich, wenn man sich ihren Strahlen zukehrt: sondern das hat der Glaube zu lernen, daß der Schein der göttlichen Huld nicht etwas nur Physisches, Naturnothwendiges, sondern in jedem Moment freie Liebesthat Gottes ist, daher auch das Entbehren des Trostes und der Gnade nicht bloß eine natürliche Folge ist unserer Beschaffenheit, sondern auch ihren Grund hat in einem Entziehen oder Nichtgewährenwollen Gottes, das durch Versagen ein höheres Gewähren vorbereitet. Denn wenn Anfangs Gottes zuvorkommende Liebe um den Menschen ringt mit der Sünde, so bewahrt er in solchem Thun den ethischen Character dadurch, daß hernach ein Ringen des Menschen mit Gott beginnen muß, damit es von Seiten des Menschen zu einer ernstern, festen Bejahung der göttlichen Botschaft und Mittheilung, zu einem Ergreifen nach dem Ergriffenseyn, und so zur Vollständigkeit des Wechselverkehrs komme, wie die Lebensgemeinschaft der Liebe es fordert. Luk. 18, 1 ff. 1 Mos. 32, 28. Phil. 3, 12.

Aber auch für die im engeren Sinne christlichen Thatfachen und Dogmen ist der Gottesbegriff, in welchem die Lebendigkeit und Unveränderlichkeit unauflöslich geeinigt sind, von der ausgedehntesten Tragweite. So für die Menschwerdung und die Versöhnung in Christus. Ist, wie wir oben sahen (S. 592 ff. 602 ff.), die lebensvoll wirkfame Bethheiligung Gottes

an der realen Welt noch etwas gar Anderes als der bloße „Vorfaß“ und enthält sein Vorfaß vielmehr nur den Rathschluß, das ihm ewig ideell Präſente geſchichtlich erſt mit der Welt zu durchleben: ſo hat zwar der Mittelpunkt der Geſchichte, die Erſcheinung Chriſti, vor Gott ſtets ſo ſicher geſtanden, als wäre ſie ewige Gegenwart, aber nicht ebenſo als wirklich; Gott hat die Welt vor Chriſtus noch nicht als wirklich mit ſich geeinte, noch nicht in verſöhnter Gegenwart, ſondern bloß als zu verſöhnende und verſöhnt werdende gewußt und Coccejus hat ganz Recht, wenn er für die vorchriſtliche Zeit den Sohn nur den Fidejuſſor, noch nicht den Expromiſſor des Heiles ſeyn läßt. Mit dieſem zeitlich verſchiedenen göttlichen Wiſſen, dieſer Aenderung in demſelben iſt nach dem Obigen ſo wenig etwas Gott Inadäquates ausgeſagt, daß das Gegentheil vielmehr das göttliche Wiſſen als wahres aufhobe. Es iſt alſo nicht an dem, daß Gott die Welt vor und nach Chriſtus gleich anſähe und nur das Verhältniß der Welt zu Gott ſich durch Chriſtus geändert hätte, nicht auch das Verhältniß Gottes zur Welt. Es iſt ſelbſt eine unzuläſſige Meinung, daß Gott ſeinerſeits immer gleich ſeit dem Falle in jeder Zeit die Menſchwerdung habe vollbringen, und ſchon in den Frommen, den Propheten und Königen des A. T. den Gottmenſchen habe in's Daſeyn rufen wollen, was nur durch die Sünde in den heiligen Männern des A. T. aufgehalten und vereitelt worden ſey, die eben dadurch Typen auf Chriſtus geworden ſeyen, daß ſie, wenn auch unvollkommen, Elemente des Gottmenſchen dargeſtellt haben. Denn wäre das Wirken von Gottes Seite in dieſer Beziehung ſtets ein und daſſelbe in unbeweglicher Gleichheit geweſen, ſo wäre die Menſchwerdung erſt durch ein ſtetes Scheitern hindurchgegangen, biß endlich das Gelingen durch die menſchliche Freiheit eingetreten wäre. Da wäre auch die Einzigkeit Chriſti bedroht, wie die göttliche, ewige Idee der Perſönlichkeit der einzelnen Frommen alterirt. Denn zu Gottmenſchen wären ſie alle beſtimmt geweſen; nun ſind ſie durch die Sünde Trümmer geworden, die durch die Erlöſung es noch dahin bringen können, Gottesmenſchen zu werden. Statt deſſen werden wir alſo ſagen: Gott hat zwar nach dem Rathe ſeiner Gnade ewig die Menſchwerdung gewollt; aber bewirken hat er ſie nicht wollen in jedem Moment, ſondern erſt,

da die Zeit erfüllet war, wozu allerdings auch das Reisen der menschlichen Empfänglichkeit gehörte; was er vor Christus bewirken wollte und bewirkt hat, das ist die Vorbereitung dieser Empfänglichkeit für seine in ihrer Art einzige und nur Einmal wirksam seinerseits gewollte That.

Christi Erscheinung bezeichnet ein Neues in Gottes Wirken in der Welt, und ist auch für Gottes Wissen eine neue Wirklichkeit. So gewiß erst in Christus die reale Wiedereinigung Gottes und der Menschheit gegeben ist, so gewiß ist der Beginn dieses neuen Anfangs in einer neuen, zuvor nicht dagewesenen, obwohl zum göttlichen Vorsatz stets gehörigen That Gottes gelegen. Nicht in dem Rathschluß als solchem liegt die Hauptsache, noch ist er unmittelbar mit dem Bewirken und unmittelbaren Segenwollen des Beschlossenen identisch: sondern in der Geschichte und Wirklichkeit liegt die Hauptsache, für sie ist auch der Rathschluß nur Mittel. Von dem Unterschiede, der bei uns zwischen Vorsatz und Ausführung liegt, fällt ein Analogon um so gewisser auch in die göttliche Sphäre, als der göttliche Vorsatz zum Bewirken die Bedingtheit oder Selbstbedingung durch „das Erfüllte seyn der Zeit“ in sich selbst aufnimmt, also sich selbst zum Eintreten in die Form der Zeitlichkeit bestimmt. Die Lehre von dem ewigen göttlichen Vorsatz darf daher nicht, wie bei dem Gottesbegriff der alten Dogmatik so oft geschieht, dazu mißbraucht werden, die jedesmal gegenwärtige und dem Weltbedürfniß angepaßte Lebensbeziehung Gottes zur Welt zu etwas seinerseits nur ewig Gleichem, d. h. Abgeblaßtem zu machen. Noch mehr. Der Gedanke der Menschwerdung ist nicht bloß eine That Gottes, wie andere, sondern sie schließt in sich ein durch Gottes That gewordenes neues Seyn Gottes selbst in der Welt, das zuvor nur der Potenz oder dem Rathschluß nach da war, zur Wirklichkeit aber erst in Christus gekommen ist. *Mansit, quod erat, factus est, quod non erat.* Sagte man, Gott sey in der Menschwerdung nicht etwas geworden, was er zuvor nicht war, so wäre das Nihilianismus. Es ist durch die Menschwerdung ein Seyn, ein Verbundenseyn Gottes mit der Welt gesetzt, das zuvor nicht da war; und so ist diese neue Wirklichkeit ein Neues auch für Gottes Wissen von sich und von der Welt, obgleich der Rathschluß dazu

ewig in ihm war. Gälte ihm diese Wirklichkeit nur soviel und nicht mehr als sein ewiger Rathschluß, so hätte jene selbst nur eine doketische Bedeutung. Die Geschichte brächte nichts Neues, hätte keinen realen Ertrag, sondern wäre höchstens ein Zeigen des ewig gleich Vorhandenen, sie wäre von Lehre nicht zu unterscheiden. Aber wo bliebe da die Liebe? Denn das ist das Wesen der Liebe, also die Forderung des ethischen Gottesbegriffs, daß sie nicht bei bloßem Gedanken oder Lehren stehen bleibe, sondern daß sie sich lebendig theilliche an der zeitgeschichtlichen Menschheit, theilnehmend an ihr, um Theil zu geben an sich selber.

Diese Theillichung Gottes an der Zeitgeschichte ist ferner von besonderer Wichtigkeit für das Heiligthum der christlichen Religion, die Versöhnung. Es ist ein wesentlicher Bestandtheil des christlichen Glaubens, daß Gott durch Christus nicht etwa nur ein ewiges Versöhntseyn Gottes mit der Sünde offenbart hat; denn es gibt kein solches, vielmehr statt dessen eine reale, ernste Spannung, die göttliche Ungnade gegen die Sünde und gegen die Sünder. Das ist der christliche Glaube (der damit der Unveränderlichkeit Gottes nicht zu nahe tritt, vielmehr sie als ethische bestätigt), daß weil in Christi Person, Thun und Leiden die objective und allgenugsame Potenz der Versöhnung aller Sünder unserem Geschlechte eingepflanzt und wahrhaft zugehörig worden ist, oder weil Christus etwas zuvor nicht Daseyendes, erst in ihm Möglicgewordenes erworben und verwirklicht hat, nämlich die Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit, so sieht Gott fortan die Menschheit anders an als zuvor. Denn indem er sie schaut, wie sie jetzt ist, vorher aber nicht war, schaut er sie nicht ohne die reale wirksame Potenz der Versöhnung aller Einzelnen, die dem ganzen Geschlechte gehört. Und so ist die Menschheit als Einheit für Gott und seine Anschauung nicht mehr bloß ein Gegenstand der göttlichen *Ἀνοχή* um des künftigen Versöhners willen, sondern er sieht sie jetzt ausgestattet mit der Kraft der Versöhnung, die ihr zuvor fehlte, die sie aber nun hat in Demjenigen, der ihr Haupt zu seyn bestimmt ist. Die Ungnade und das Mißfallen an dem sündigen Geschlecht der Menschen ist nun nicht ohne das Wohlgefallen an dem Menschensohn, der ihm zugehört und in dessen Gemeinschaft stehend Alle zu Gegenständen des göttlichen

Wohlgefallens werden können, ja um dessenwillen Gott zu vorkommend die Gnade den Sündern entbieten kann. Denn nicht bloß für die gläubig werdenden, sondern für Alle ist er gestorben, obwohl nicht alle zum wirklichen Genuß dessen kommen müssen, was allen offen steht; sie können den Unglauben an Christus in die Mitte setzen zwischen sich und der Versöhnung in ihm. Thun sie das, so setzen sie an Stelle der gesühnten und vergebenen Sünde eine neue, für die Christus nicht kann sühnend eingetreten seyn, die Verachtung Christi. — Aber wiederum fordert die Passion Christi kein Sichselbstverlieren des Logos oder des Bewußtseyns, vielmehr die Bedeutung seines Werkes hängt auch hier von der innigsten und lebendigsten Theilnahme der ganzen Person Christi an der Menschheit ab. Weit entfernt, daß das göttliche Leben in ihm in seiner Selbstopferung eine Trübung oder gar Störung erlitten hätte, ist es vielmehr die Kraft und That seines unauf lösslichen Lebens, es ist das bewußte Liebesleben Christi gewesen (Hebr. 7, 16; 9, 14.), das in seinem Opfer in Anspruch genommen ward. Nicht das Lieben ward von ihm aufgegeben oder außer Actualität gesetzt einen Augenblick, oder verzehrt in der Gluth der Leiden, sondern seine gottmenschliche Liebe hatte sich zu behaupten und behauptete sich auch, indem er von der Nacht des Todes umfassen ward. Er geht durch den Tod nicht über „in den Zustand völliger Bewußtlosigkeit und Ohnmacht, sein Selbstbewußtseyn geht ihm nicht verloren*),“ die Ummachtung der sinnlichen Seite seines Bewußtseyns entreißt ihm weder das Bewußtseyn von dem Vater und von sich selbst noch die Actualität seiner Liebe.

Aber auch für die Lehre von der Rechtfertigung der Einzelnen erweist sich das Gefundene fruchtbar. Diese ist nicht iden-

*) Wie z. B. F. Gobet will *Revue chrétienne* 1858. Nr. III. 158, 160. Den modernen Ketnikern sich anschließend sagt er: ne sera ce pas avec un cri semblable („Père je remets mon esprit entre tes mains“) que le Verbe se sera plongé dans cette espèce d'anéantissement volontaire qui a été la condition de son incarnation? Der Logos habe dabei den „Keim“ einer bewußten und freien Persönlichkeit bewahrt, denn das sey „genau das Gemeinsame zwischen der göttlichen und menschlichen Existenz und dieser göttliche Strahl ward das Princip seiner menschlichen Existenz.“ Also aus dem Sohn wird ein Strahl, ein Keim. Gegen die, welche sich in diese Sätze mit der Kirche nicht finden können, verfährt Herr Gobet sehr resolut, sie sind ihm Nationalisten.

tisch mit der Erwählung. Auch die Gewißheit von ihr ist nicht bloß ein Wissen von dem Statut des die Personen umfassenden Rathschlusses (obwohl sie auch dieses ist); denn sonst wäre sie ohne alle zeitgeschichtliche Liebesthat Gottes an dem Einzelnen und nichts Anderes als das Wissen von dem göttlichen Gesetz für die Form, die unser persönliches Bewußtseyn haben soll. Von einem Antheil an der Huld des lebendig gegenwärtigen Gottes wäre da noch keine Rede. Aber ein Anderes ist das Wissen von einem unverrücklichen gnädigen Decret, ein Anderes die gegenwärtige zuvor nicht dagewesene Liebesbegegnung selbst. Das Herz des Christen bedarf und erfährt den Gruß der in die Zeit eingehenden väterlichen Huld und Gnade, denn wir Menschenfinder leben in der Zeit und können nur durch die sich verzeitlichende Liebesthat Gottes erhoben werden in das ewige Bewußtseyn. Erwählt im strengen Sinne des Wortes sind nur Diejenigen, deren Glauben an die rechtfertigende Gnade Gott vorherseh; aber dargeboten wird die Rechtfertigung oder Versöhnung nicht dem Gläubigen, sondern allen Sündern, damit sie glauben. Die Rechtfertigung des Sünders geht als göttliche Friedensentbietung auf Grund des Opfers Christi (als *actus declaratorius*) dem Glauben voran, und ist gleichwohl ernste gültige Gottesthat, aber die Sündenvergebung wird als eine von Gottes Seite schon geschehene dem Einzelnen verkündet, damit er sie glaube und für sich habe, nicht bloß von Gott geliebt sey, sondern sich von Gott geliebt glaube und wisse. So wenig ist die Rechtfertigung des Sünders ein um seines künftigen Glaubens oder seiner Heiligung willen von selbst eintretender Erfolg, daß sie vielmehr als objectiver göttlicher Act der Entbietung oder Erklärung, daß Gott den Sünder in Christus als versöhnt ansehe, selbst dem Glauben vorangehen muß; wiederum so wenig ist die Rechtfertigung des Einzelnen schon mit dem allgemeinen und ewigen Heilrathschluß identisch oder mit Christi Werke auf Erden schon Alles gegeben, daß vielmehr auch auf Gottes Seite zu dem ewigen Acte des Gnadenrathschlusses über die Welt und zu Christi einmaligem ewig gültigem Opfer noch ein zeitgeschichtlich applicirender an dem Einzelnen handelnder und ihm oder über ihn die vergebende Liebe Gottes offenbarender Act Gottes gehört, der von dem himmlischen

Hohenpriester ausgehet, aber allerdings nicht bloß eine gegenwärtige oder momentane Huld, sondern in dieser einen in alle Tiefen der Ewigkeit reichenden Liebeswillen Gottes vorwärts und rückwärts offenbart. Röm. 5, 8—10. Gott „handelt“ mit den Menschen zeitgeschichtlich, er läßt nicht den Begegnissen des menschlichen Lebens in ihrer von ihm geordneten Zusammenfügung allein die Macht, unsere Seele zu berühren, er macht sie und alles Aeußere nicht zu Stellvertretern, die zwischen die Seele und ihn oder sein eigenes Handeln an den Seelen sich einschieben dürften, sondern er handelt auch selbst und unmittelbar, d. h. ursprünglich auf uns durch äußere Dinge als seine Werkzeuge, ja er braucht auch uns selbst, z. B. das Erkennen zu solchen Werkzeugen seines Thuns an uns. So weiß Gott durch einen gegenwärtigen Act in einem gegebenen Moment an den Einzelnen die zeitliche Offenbarung einer ewigen Liebe heranzubringen, auf daß der Mensch sein Geliebtefeyn erkennend geliebt seyn wolle und aus der Seligkeit des Sichgeliebtefeynwissens heraus zur Seligkeit des Liebens gelange. Das sind fortgehende zeitliche und zeitüberwindende Liebesacte Gottes, durch die Freiheit des Menschen theilweise bedingt, aber ein Handeln Gottes unmittelbar aus seiner Ewigkeit heraus, hinein in die Zeit, obgleich sich dieses sein Handeln durch die Erscheinungsform äußerer Medien den Einzelnen zu Gute vollbringt. In der Predigt des Wortes Gottes mit den Sacramenten ist ein zeitgeschichtliches in die Gegenwart immer neu eintretendes Handeln Gottes mit dem Menschen, denn Wort und Sacrament sind seine Gnadenmittel. Sie wirken nicht magisch, stellvertretend an Statt Gottes, als hätte Gott an sie sein Thun abgetreten, er bleibt die lebendige Liebe. Es stehet gleichsam hinter Wort und Sacrament wie hinter einer leichten Hülle Gott selbst mit der Fülle seines Geistes, die er austheilt, wie er will, und nie ist das Wort Gottes in Arbeit, ohne daß Er damit ist und es wirken läßt, was seiner weisen Liebe gefällt.

Hieraus kann ersichtlich werden, wie durch die richtige Auffassung Gottes zur Zeitgeschichte auch für die Lehre von den Gnadenmitteln die richtige Mitte zwischen zwei Extremen gefunden werden kann. Denn die eine Ansicht betont nur die Unmittelbarkeit des Verhältnisses Gottes zum einzelnen Geist

und läßt so den äußeren Gnadenmitteln, die uns mit der historischen Welt, der Heilsgeschichte in Contact bringen, keine wesentliche Stelle; aber gelangt auf dem rein innerlichen Gebiete des Geistes nicht zu einer sicheren Unterscheidung dessen, was von Gott und dessen, was vom Menschen ist, eben so wenig zu einem realen Zusammenhang mit der Heilsgeschichte, die auf Erden sich vollzog und vollzieht und zu einer Eingliederung der Persönlichkeit in den Zusammenhang dieser fortgehenden Geschichte. Jene Unterscheidung aber zwischen dem, was Gottes und was vom eignen Geiste ist, ist die Vorbedingung für das Wechselverhältniß und den Liebesverkehr zwischen Gott und dem Menschen; und jene Eingliederung in die reale Welt der Heilthaten Gottes auf Erden verbindet die neue Persönlichkeit schon in ihren Ursprüngen auch mit dem historischen Lebenskreise, der für die irdische Entfaltung derselben der gedeihliche Ort ist, oder der Kirche. — Die andere Ansicht hält sich zwar an die Welt der Gnadenmittel, aber behandelt sie magisch als Stellvertretungen Gottes, der seine Heilsmacht an sie abgetreten habe und nicht mehr unmittelbar durch sie als seine Werkzeuge, durch welche Er handelt, wirke oder noch offener deistisch als Größen, die auf Gott in ihrem Ursprunge zurückweisen, aber die nur eine rein natürliche Wirkung haben, die sog. logisch-moralische, neben der es keine Wirkung des hl. Geistes gebe. Die richtige Mitte zwischen diesem Beidem ist, daß durch die Gnadenmittel die unmittelbare Gegenwart Gottes nicht zurückgedrängt, seine liebende Actuosität nicht zum Pausiren gebracht wird, daß aber andererseits diese auch auf die Einzelnen ewig wach gerichtete Liebe in den Gnadenmitteln den geordneten zeitgeschichtlichen und zeitlich eingreifenden Ausdruck ihrer selbst erhält *). — Wie durch dieselbe Betrachtungsweise auch für die Lehre vom kirchlichen Amte, namentlich das, was nach evang. Standpunkt die Hauptsache dabei ist, die für die Menschheit göttlich eingesetzte Function der Predigt- und Sacramentsverwaltung, ein Gesichtspunkt gewonnen sei, der den anarchischen Spiritualismus wie den auf deistischen Vorstellungen

*) Vgl. die schöne Ausführung in Jul. Müller. Abh. von dem Verb. zw. d. h. Geist und den Gnadenmitteln.

beruhenden Hierarchismus beseitigt, weil vielmehr in der Predigt und Sacramentsverwaltung, so weit sie dem Evangelium gemäß geschehen, ein werkzeuglich vermitteltes Handeln Gottes selber mit dem Menschen zu sehen ist, werde nur mit einem Worte erwähnt.

Der Antheil der Christen am hl. Geist geschieht auch nicht dadurch, daß dieser sich wie von selbst durch eine gute Ansteckung fortpflanzt oder durch den Willensact des Amtes oder der Gemeinde, sondern es ist eine jedesmal neue freie Gottesthat, die den Geist in die Herzen sendet, wie es die Sendung des Sohnes in der Zeit war. So ist auch die Erleuchtung über die subjective Rechtfertigung mit dem Gefühl des Gottesfriedens und die Wiedergeburt jedes Einzelnen als ein besonderer göttlicher Liebesact, der in die Zeit und Wirklichkeit eingreift durch den hl. Geist, nicht aber als etwas mit dem ewigen Rathschlusse für sich schon Fertiges oder dem Glauben ohne innere Gottesthat von selbst nothwendig Folgendes in der hl. Schrift beschrieben, Röm. 5, 5. *).

*) Wie das Gefundene auch für die Lehre von den Wundern und von der Inspiration fruchtbar zu machen sey, übergehe ich um so mehr, als Rothe, Stud. und Krit. 1858, 1. uns kürzlich hierüber so Schönes theils gegeben hat, theils hoffentlich bald geben wird. Nur die Inspiration betreffend füge ich zwei Worte bei. Im Allgemeinen dieses, daß wir um so weniger Recht oder Veranlassung haben können, die menschliche Seite in den heiligen Schriftworten zu leugnen oder zu verhüllen, je mehr wir uns überzeugt haben, wie menschlich oder anthropomorphisch im guten Sinne Gott selbst mit der Menschheit verfährt und verkehrt. Im Besondern aber Folgendes. Die Besonderheit und Verschiedenheit der Lehrtypen der hl. Schrift nach Stufen und Arten gehört zu den wichtigsten und bereicherndsten Erkenntnissen der neueren Theologie. Gleichwohl ist auch dieser Gewinn wieder von einem Widerspruch bedroht, der seine Rechtfertigung in der reinen Göttlichkeit des Gotteswortes sucht und dabei die Interessen des christlichen Glaubens zu vertreten meint. Er möchte im Recht seyn, wenn Individualität mit Subjectivität identisch und der Gottesbegriff der alten Dogmatik der richtige wäre. Für uns dagegen stellt sich die Sache so: Gerade weil Gott wahrhaft und wirklich sich zu offenbaren den Liebeswillen hat, so spricht er nicht durch bewußtlose oder in unethische Ekstase versetzte Organe; er offenbart aber auch nicht den Einzelnen Allen Dasselbe seinerseits, wie die Sonne Allen gleich scheint, so daß der Unterschied nur aus der subjectiven Beschaffenheit der Organe stammte, die dann die präsente ganze göttliche Wahrheit nur fragmentarisch aufgefaßt und also wohl auch durch ihre Subjectivität getrübt hätten, so daß Gott seinen Offenbarungszweck an ihnen nicht wirklich erreicht hätte. Vielmehr, statt zu sagen, daß die heiligen Männer die Individualität hereingemischt haben, wird

Aber auch der wahre Cultusbegriff kann nur bei der angegebenen Auffassung des Verhältnisses Gottes zu der Zeit, bei der Annahme eines wirklich geschichtlichen Lebens Gottes sich ergeben, das gleichwohl seine ethische Unveränderlichkeit behauptet, weil es kraft desselben stattfindet. Denn wie das nicht ein Cultus im Geist und in der Wahrheit seyn könnte, wo der Gegenstand der Anbetung sich in eine endliche Einzelheit verwandelt und verloren hätte, um möglichst nahe und gleichsam greifbar zu seyn, so wäre auch da noch nicht christlicher Cultus, wo es zwar an der subjectiven Hingabe des Geistes an Gott nicht fehlte, aber wo kein wirklicher zeitlich eintretender Act der Hingabe Gottes an die Gemeinde stattfände, um sich ihr mitzuthellen und selbst in ihrer Mitte den Act der Vermählung mit dem Geist der Gemeinde zu feiern. Matth. 18, 20. Joh. 14, 21. 23. 1 Cor. 12, 8; 7, 8.

Ist es noch nöthig, die Wichtigkeit der obigen Sätze auch für das Gebetsleben des Einzelnen nachzuweisen *)? Der biblische Realismus in Beziehung auf Erhörung des Gebetes entspricht durchaus wie dem Bedürfniß des betenden Christen, so dem wahren und wissenschaftlichen Gottesbegriff. Der Betende geht immer in diese Auffassung Gottes und seines lebendigen Verhältnisses zur Welt ein, wenn er im Gebete mit Gott verkehrt

nach dem gefundenen Verhältniß Gottes zu den Menschen zu sagen seyn: Es findet in der göttlichen Offenbarungsthat in ihnen eine Selbstindividualisirung der göttlichen Offenbarung statt, und ist erst dadurch lebendig, kräftig, dem Liebeswillen Gottes entsprechend. So wenig ist also durch die Anerkennung der individuellen Lehartypen eine Abschwächung der Inspiration gesetzt, daß vielmehr darin eine Steigerung liegt, nur daß es, was ein weiterer Gewinn ist, nun um so nothwendiger ist, die einzelne Schrift auch wieder als Glied des Ganzen, d. i. des Kanon zu betrachten. Ich kann mir nicht versagen, bei dieser Gelegenheit auf die herrlichen Worte des sel. Adolph Monod in seinem *Adieux* 1857 über diesen Gegenstand aufmerksam zu machen.

*) Vgl. Rothe, *Ethik* I, 124 ff. Der Fromme, in seiner unmittelbaren absoluten Gewißheit von der Realität des wirklichen und eigentlich so zu nennenden Gebetes wird und muß, selbst einer scheinbar unwiderleglichen Wissenschaft zum Trotz, jede Vorstellung von der göttlichen Weltregierung mit kühner Zuversicht als nichtig zurückweisen, die dem Gebet keinen Spielraum läßt, d. h. bei der die Möglichkeit einer wirklich bestimmenden Einwirkung von unserer Seite auf den Willen Gottes und seiner Führung der Weltleitung ausgeschlossen ist. S. 263. 368–373. Auch Thomassin, *Deum.* II, 572–574.

(Luk. 18, 1 ff.; Mos. 32.); da bedarf er einer gegenwärtigen Bezeugung Gottes, da bedarf er der Zuversicht, auf Grund des göttlichen Willens bestimmend auf Gott und auf die Gesinnung Gottes gegen ihn einwirken zu können. Da hat er selbst in Beziehung auf Einzelnes, worauf sein Gebet sich richten mag, nicht in bloßer Ergebung oder gar in Resignation Dasjenige zu erwarten, was eine in den Sternen geschriebene Nothwendigkeit gebiete, sondern da hat er festzuhalten, daß Gott in all seiner Hoheit und Majestät ein Gott ist, der durch die Stimme des geringsten seiner Kinder sich erbitten läßt, nur daß diese Flexibilität Gottes, ohne welche ein lebendiger, vertraulicher Verkehr des Kindes mit dem Vater nicht möglich wäre, ihre innere Grenze an der ethischen Unveränderlichkeit Gottes hat, aus welcher sie andererseits mit Nothwendigkeit fließt. Nur so ist es möglich, daß namentlich auch durch das Gebet des Einzelnen und der Gemeinde (Matth. 18, 18 — 20.) im Namen Jesu den Gläubigen ein *συμβασιλεύειν*, ein Mitregiment gewährt ist, worüber Schleiermacher manches schöne Wort gesprochen hat, ohne doch die nothwendigen Voraussetzungen dafür anzuerkennen. Zwar nicht die Zügel des Regimentes übergibt Gott den Gläubigen; aber er will an ihnen auch ebensowenig nur Automaten als auf einen bestimmten Willen resignirende Wesen haben; von Uran hat er es geliebt, seinen Freunden ein Mitwissen von dem, was er thun will, zu geben (1 Mos. 18, 17 ff.), zeitgeschichtlich durch sie als seine Werkzeuge, die als Persönlichkeiten auch seinen Willen und Rath mit bestimmen dürfen, zu handeln. Nicht minder versiegelt er ihnen durch innere, aber zeitgeschichtliche That die Gewißheit der Erhörung und erfüllt sie mit dem Muth, der siegesgewiß vor dem Siege ist. Hier ist der innerste Punkt, wo sich scheidet Knechtschaft und Kindschaft. Der Knecht weiß nicht, was sein Herr thut (Joh. 15, 15.); er weiß im besten Fall des Herrn Befehl, aber weder dessen Grund, noch den Erfolg und das Ziel, das der Herr erreichen will: darum hat sich so leicht Schicksalsglaube mit dem gesetzlichen knechtischen Standpunkt vereinigt. Aber die Seinigen hat der Erlöser Freunde genannt (Joh. 15, 15.), Kinder und Freie im Vaterhaus (Matth. 17, 27; Joh. 8, 32.).

Ich füge nur noch Eines hinzu. Aus der Zeit der römischen Im-

peratoren wird uns berichtet, daß Viele vor den Bildsäulen ihrer Götter gestanden und gebetet haben, vergeblich ringend mit dem entfliehenden Glauben an ihre Erhörung und daß sie endlich geschieden seyen von ihren Tempeln, verzweifelnd und ohne höheren Halt für ihr Leben. Wie Vielen mag es in diesen unseren Tagen aus Schuld herrschender unklarer Gottesbegriffe, die die Dogmatik mit verschuldet hat, ähnlich ergehen! Denn wenn sie auch nicht den pantheistischen Vorstellungen von einer Lebendigkeit Gottes, die seinen Begriff zerstört, verfallen sind, so haften doch um so mehr deistische Vorstellungen von einer falschen Erhabenheit und werfen sich ihnen in den Weg, wenn sie zu beten und eine solche Vorstellung von Gott zu fassen suchen, wie der Betende sie bedarf und ohne deren objective Wahrheit das Gebet und der Glaube an seine Erhörung Thorheit wäre. Andere vermögen es nicht über sich, vom Gebete zu lassen. Aber in dem gewöhnlichen Leben beherrscht ihr Denken eine mechanische deistische Anschauung, die sich für sie ohne eingehendere Prüfung in den Schein der Wissenschaftlichkeit gekleidet hat und die den Gottesbegriff verdammt, der sich in ihrem Gebete geltend macht. Davon ist die Folge, daß ihr Gebet nur halben Muth zu Gott fassen kann oder daß sich ihnen gar bei einiger Selbstreflexion das Gebet in etwas auflöst, was nur subjective Bedeutung hat, gleichgültig, ob Gott höre und dabei sey oder nicht. Darum ist es von sehr tief greifender Wichtigkeit, daß die Theologie endlich dazu thue, ihren Gottesbegriff mit den religiösen Interessen zur wahren wissenschaftlichen Ausglei chung zu bringen, damit die Kluft zwischen dem Leben des Gedankens und dem der Religion sich mehr und mehr schließe und der unselige Widerstreit zwischen der Unveränderlichkeit und der Lebendigkeit Gottes endet in dem beide erst in ihrer Wahrheit erfassenden, darum aber auch sie einigenden ethischen Gottesbegriff.

G. den 22. März 1858.

* . . *

Da vorstehende Abhandlung schon geschrieben war, bevor mir die unsere Frage berührenden Abhandlungen von Hrn. Dr. Liebner „Christologisches“ und von Hrn. Lic. Haffe: Ueber die Unveränderlichkeit Gottes (im vorigen Hest dieser Jahrb. S. 349 ff.)

zu Händen kamen, so schien es mir hier nicht angemessen, nachträglich mich ausdrücklich mit ihnen auseinander zu setzen, was nur in zerrissener Weise, durch eingeschobene Anmerkungen, also auf meine und auch ihre Kosten hätte geschehen können. Indem ich auf den Vortheil nicht verzichtete, meine Ueberzeugung im Zusammenhang der Sache ohne Nebenbeziehungen darzulegen und zu begründen, mußten von selbst doch auch alle theologischen Hauptpunkte der Frage zur Sprache kommen. Wenn ich an einem einzelnen Punkte, der modernen Kenosislehre in der Christologie (die ungefähr das directe Gegentheil der alten Kirchenlehre ist, indem bei dieser die Menschheit, bei jener aber die Gottheit das *κενóμενον* ist) begonnen und eine eingehendere Kritik an dieser Vorstellung geübt habe, die sich bereits bis zum Range eines Dogma der lutherischen und reformirten Glaubenslehre erheben zu können glaubte, so wird aus vorstehender dogmatischer Arbeit hoffe ich erhellen, daß mein Widerspruch weit umfassendere Grundlagen zu seinem Hintergrunde hat, und daß dessen Reinerhaltung auch bis in's Einzelne eine wichtige Aufgabe dieser Zeit ist. Je mehr ich mit meinen verehrten Opponenten im Allgemeinen in diesem Bestreben mich Eines weiß, desto getroster durfte ich bei Erhebung meiner Bedenken auf Verständigung hoffen, ersche auch zu meiner Freude, daß in wichtigen Punkten dieselbe schon vorgerückt ist. Indem ich mir vorbehalte, mich hierüber später auszusprechen, und die allerdings doch noch übrigen Differenzen meinerseits zu erörtern, will ich zur Förderung des gegenseitigen Verständnisses schon jetzt Eines bemerken. Die verehrten Männer täuschen sich, wenn sie meinen, daß mir erst in der Auferstehung Jesus zum Gottmenschen werde oder werden müsse: für diese Vermuthung ist keine Stelle aus meinem Werke zum Beleg angeführt; und ein Blick auf den Schluß desselben, z. B. II, 1260, 1271, 1272 hätte sie über den entgegengesetzten wirklichen Sachverhalt leicht belehren können. Daher auch Geß mit Recht weit vorsichtiger sich über diesen Punkt ausgesprochen hat. Was Geß als eine Möglichkeit hingestellt hatte, die sich bei meiner Annahme eröffne, das soll jetzt (Jahrb. f. d. Theol. 1858, 2. S. 359) „offenbar“ meine Meinung seyn. Und doch war diese Möglichkeit durch die citirten Stellen meines Werkes inzwischen bereits als Unmöglichkeit für

meinen christol. Standpunkt dargethan. — Ueber den Verdacht eines wenigstens feinen Nestorianismus hilft mir diesmal glücklicher Weise, wenn es dessen bedarf, Hr. Dr. Thomasius hinweg (Dogmatik ed. 2, II. 193, 67.), sowohl bei Andern als bei sich selbst, indem er das Gegentheil der dualistischen Denkweise vermuthet, nämlich eine Vermischung des Göttlichen und Menschlichen. — Was es mit der letzteren Befürchtung auf sich habe, konnte die Hauptstelle meines Buches II, 716, die freilich nicht berücksichtigt ist, ihm deutlich sagen. Daß aber von Nestorianismus die Rede nur da seyn kann, wo entweder die zwei Naturen sich fremd und innerlich geschieden gegenüberstehen oder wo in dem Gottmenschen eine Zweipersonlichkeit gelehrt wird, nicht aber schon da, wo überhaupt von zwei Naturen gesprochen wird, muß Jeder zugeben. Gerade um den Nestorianismus mit der Wurzel abzuschneiden, dringt nun mein Werk so wiederholt darauf, die *Unio naturarum* müsse, wie Luther und die Schwaben richtig gesehen haben, das Erste, der Ausgangspunkt seyn; aber obwohl diese *Unio* von des Logos Seite von Anfang an persönlich, d. h. ein persönlicher Act ist, so ist doch das Resultat, wenn das Wort Persönlichkeit im wissenschaftlichen Sinne genommen, d. h. von dem selbstbewußten sich selbstbestimmenden Geiste gebraucht wird, offenbar Anfangs noch nicht persönlich, weil der menschlichen Seite beides noch fehlen muß (Matth. 1, 20. Luk. 1, 35. τὸ γεννώμενον ἅγιον υἱὸς Θεοῦ κληθήσεται), eine einseitige *Unio personalis* aber wäre noch nicht die vollkommene *Unio pers.*, sondern wie unsere Alten sagen, nur ein *μονόπλευρον*. In populärer oder auch juristischer Sprache nennt man freilich auch den Embryo Person: und in diesem weitgeschichtigeren Sinn kann ich noch eher als meine verehrten Gegner das Jesuskind Person nennen, denn mir bleibt auch zu der Zeit, wo die Menschheit Christi noch nicht kann selbstbewußt seyn, wenigstens der Logos Person. Sobald aber der Mensch Jesus sein selbst vollständig bewußt wird, weiß er sich mit dem Logos Eins, als Eine Person und würde sich unwahr wissen, wenn er sich nicht so wüßte, wie umgekehrt der Logos sich seit der Incarnation auch als Menschen, wenn schon noch nicht als vollendeten Gottmenschen wußte. Für die Zeit nach der Auferstehung endlich vermuthet auch Liebner nicht mehr

Nestorianismus. — Hienach muß Hr. Dr. Liebner es mir schon zu Gute halten, wenn mich das Wort Nestorianismus in dieser Anwendung, d. h. da, wo weder der Anfang, noch die Mitte, noch das Ende dem historischen oder dogmatischen Begriff des Nestorianismus entspricht, etwas an das bekannte Lichtenbergische Messer, mit dem es wenig Gefahr hat, erinnert. Wenn man dagegen die Zweinaturenlehre überhaupt und in jeder Fassung etwa mit Ebrard wollte nestorianisch nennen, daher auch, wie dieser Gelehrte und Dr. Gaupp thut, die Lehre der luth. Dogmatiker, so wäre das eine Lizenz, die man wenigstens nicht loben kann. Daß in dieser Streitfrage mir die Rolle des Vertreters der F. C., ja der ganzen alten Dogmatik gegen die moderne Kenotik zugefallen ist, kann ich nicht ändern, habe aber nicht deren Abweichung von der kirchl. Tradition zu einem Hauptargument gegen sie gemacht, sondern versucht, in der Sache selbst die Entscheidung zu finden, was mir, auch im Blick auf die mageren bisherigen Resultate des Streites über die Versöhnungslehre, das allein Förderliche und unserer deutschen Theologie Würdige zu seyn scheint.

Das Vorbild Jesu.

Bemerkungen, zur Ethik und praktischen Theologie gehörig,

von Dr. Palmer.

Einen Theil der Lebensaufgabe des Erlösers auf Erden in die thatsächliche Aufstellung eines Vorbildes, eines Sitten-Musters zu setzen, welches nachgeahmt seyn will und dem hiezu obligatorische Kraft inwohnt: das ist dem gemeinen christlichen Bewußtseyn vollkommen geläufig. Wenn unsere kirchliche Poesie diesen Gegenstand in etlichen Liedern behandelt, die wenigstens nicht durchweg dem bleiernen Zeitalter ihren Ursprung verdanken; wenn noch viel mehr die christliche Predigt das Leben und Thun des Herrn, unbeschadet der höheren, priesterlichen Bedeutung desselben, überall den Zuhörern als einen Spiegel vorzuhalten gewohnt ist, der ihnen zeigt, wie sie nach Sinn und Wandel in Wort und That seyn sollen und sollten, wenn die Sprache der Erbauung da, wo es sich z. B. um specielle Selbstprüfung handelt, neben den Geboten Gottes und als vollkommenste Auslegung und praktische Anwendung derselben das Lebensbild Jesu zu benutzen pflegt: so findet das Jedermann natürlich und angemessen. Gleichwohl kann man nicht sagen, daß auch theologisch jenem Vorbild eine feste Stellung im System, eine im Wesentlichen übereinstimmende Würdigung gleich andern Zweigen des Erlöserberufs gesichert sey. Bedeutende theologische Werke haben entweder gar keinen Platz oder nur ein kurzes Wort, eine Note für das Vorbild Jesu; die so ungemein ausgedehnte christologische Forschung der gegenwärtigen Theologie hat sich mit diesem Gegenstand so gut wie nichts zu schaffen gemacht. Was aber einmal

Bestandtheil des christlichen Lebens und Denkens ist, was als ein Object der Erbauung dient, darüber muß auch die Wissenschaft vollkommen klar seyn; sie darf es nicht ignoriren, selbst wenn sie keinen großen Werth darauf legte. Wäre also die Lehre vom Vorbild Jesu auch nur eine kleine Nische an der Seite des großen Domes, woran auch nach der dermaligen Strömung die Menge vorüberzieht, ohne sie zu beachten: immerhin liegt hier eine Seite der unausdenklichen, unausmeßbaren göttlichen Offenbarung und ein der Gemeinde zugehöriges Gebiet christlicher Gedanken vor uns, das einer nähern theologischen Betrachtung würdig ist; einer Betrachtung, die, auch wenn sie keine Erhöhung des Ranges zum Ergebniß hätte, den der Gegenstand seither im Ganzen der Theologie eingenommen, jedenfalls darauf führen muß, ein bestimmteres, wissenschaftlich sich rechtfertigendes Bewußtseyn von demselben zu erlangen.

Es ist unleugbar, daß die Schrift, obgleich sie an einzelnen Stellen mit Bestimmtheit Jesum als Vorbild betrachtet sehen will, doch im Ganzen diese Beziehung seiner Berufsthätigkeit als eine untergeordnete behandelt. Jesus selbst hat es nicht im Brauche gehabt, seine einzelnen Handlungen oder sein ganzes Benehmen expreß als ein Muster vorzulegen und den Jüngern die Nachbildung desselben einzuschärfen (die wenigen Ausnahmen werden unten zur Sprache kommen); bei keinem seiner Wunder sagt er: seht, wenn ihr einmal auch Kranke heilen und Todte erwecken werdet, so müßt ihr es machen wie ich; sein Beten auf dem Berge, sein Einkehren bei Zöllnern und ein andermal bei Pharisäern, sein Ausweichen, wo man es auf eine Huldigung abgesehen hatte, wie die Annahme einer solchen beim Einzug in Jerusalem — das alles begleitet er wohl mit allerlei Reden, aber keine Silbe deutet darauf, daß man ihm darin nachahmen soll; selbst von seiner Lehrweise sagt er nirgends, daß seine Apostel, daß künftige Missionare und Prediger in derselben fortfahren sollen; von der Bergpredigt sagt er bloß, man solle diese seine Rede hören und darnach thun, nicht aber etwa auch jede Rede darnach disponiren und ausführen; ebenjowenig hält er Marci 10, 13. mit den zu ihm gebrachten Kindern eine Katechi-

sation, damit seine Jünger nach seiner Methode catechisiren lernen. Es gibt sogar Stellen, die darauf deuten, daß er wohl weiß, zwischen seinem und seiner Apostel Aufsitzen werde und müsse einiger Unterschied eintreten (Matth. 10, 27. 19. 20. vgl. Joh. 15, 26. 27.). Ist es der Geist, der aus ihnen reden soll, so ist das eine ihnen selbst immanente Quelle von Gedanken und Worten, ein lebendiges Princip, das, ob auch aus Christi Fülle schöpfend und selbst daraus hervorgehend, ja erinnernd an das, was er ihnen gesagt hat (Joh. 16, 14. 15. 14, 26.), dennoch an eine äußere Vorschrift, an ein Muster sich nicht binden kann; wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (2 Kor. 3, 17.), eine Freiheit, die wir auch sogleich in den Reden und Briefen der Apostel angewendet sehen: eine Dialektik, wie sie z. B. Paulus auf dem Forum zu Athen Apg. 17. oder im Römerbrief anwendet, hat nirgends einen Vorgang in den Reden des Herrn. Da er Matth. 18, 2. seinen Jüngern Demuth empfehlen will, sagt er nicht: „seht einmal mich an, wie demüthig ich bin“ (auf Matth. 11, 29., wo man diesen Sinn finden könnte, werden wir unten zu reden kommen), sondern er stellt ein Kind als Vorbild in der Jünger Mitte; da er Luk. 10. lehren will, was Nächstenliebe ist, deutet er nicht auf seine eigene Liebesübung, sondern erzählt vom barmherzigen Samariter; daß zu diesem Vorbild freilich Jesus das wahre Urbild ist, hat man immer erkannt, aber er selber stellt das Bild im Gleichnisse vollkommen objectiv hin. Es wäre auch geradezu unnatürlich, es würde den sittlichen Werth der Handlungen Jesu bedeutend schwächen, wenn er, was er irgend redet und thut, mit dem Bewußtseyn und der Absicht thäte, damit ein Muster aufzustellen; solche Beherrschung des gesammten Lebens durch eine, wenn auch noch so löbliche, doch ihren Zweck außerhalb seiner selbst suchende Tendenz müßte z. B. jeden Erzieher innerlich unwahr machen. Er kann und soll dem Jüngling zum Muster dienen, aber er wird das um so gewisser, je weniger er selber daran denkt, je mehr sein Reden und Handeln ohne alle weitergehende Absicht der einfache, unbefangene Ausdruck seines innern Wesens ist, vorausgesetzt, daß dieses selbst ein rein sittliches ist.

Dem Verfahren des Herrn in der genannten Beziehung ent-

sprechend ist sofort auch das, was wir bei den Aposteln wahrnehmen. Nirgends wird auch von denjenigen, die die drei Jahre mit ihm umgegangen waren, das Lebensbild Jesu den Gemeinden zur Nachahmung in seinen speciellen Zügen vorgehalten; nur einige sehr allgemein gehaltene oder nur Einen Hauptzug berührende Stellen finden sich vor (wir werden sie unten näher in's Auge fassen). Es wird wohl Eph. 5, 25. die Liebe Christi zur Gemeinde den Ehemännern als Motiv zur Liebe gegen ihre Frauen vorgestellt, aber jeder sieht, daß es sich hier — wie auch ausdrücklich die Sache als Mysterium bezeichnet wird — gar nicht um ein Muster gewöhnlicher und genau zutreffender Art handeln kann (für Ehemänner kann nur eben ein Ehemann ein solches abgeben), sondern um einen höheren, idealen Gesichtspunkt, in welchem die christliche Ehe zu etwas ganz andrem verklärt wird, als sie außer Christo ist. Sonst vollends, auch wo es zur Verdeutlichung und Anempfehlung specieller sittlicher Vorschriften so nahe läge, an einen in der Geschichte Jesu wirklich vorliegenden Moment zu erinnern, denken die Apostel nicht hieran; es werden Eph. 6, 1. wohl die Kinder zum Gehorsam gegen die Eltern ἐν κυρίῳ aufgefordert, aber es ist nicht die leiseste Hindeutung auf Luk. 2, 51. beigelegt (vgl. auch Gal. 4, 4., wo der Unterwerfung des Sohnes Gottes unter das Gesetz ein ganz anderer Zweck gegeben wird, als der eines Vorbildes für unsern Gehorsam); eben so wenig wird Eph. 5, 15. oder 6, 17. an einen der wirklich vorhandenen entsprechenden Züge in der Geschichte Jesu erinnert, oder ebend. 5. 6. an Matth. 20, 28. wo doch Jesus selbst die vorbildliche Bedeutung seiner irdischen Knechtsgestalt hervorhebt. Würde sich dieß bei Paulus immerhin daraus erklären, daß er persönlich keine Erinnerung vom Lebensbilde Jesu haben konnte, wie er selbst bekennt, übrigens es nicht einmal als einen Nachtheil betrachtet, daß er den Herrn nicht κατὰ σάρκα kenne 2 Kor. 5, 16.: so haben wir doch auch bei Petrus und den Uebrigen dieselbe Erscheinung vor uns. Petrus hat zwar die Hauptstelle geschrieben, die in den Briefen der Apostel ausdrücklich von Jesu als Vorbild handelt (s. unten); aber wie oft hätte er auch sonst noch Anlaß hierauf hinzuweisen, wo er es nicht thut, 3. B. 1 Petr. 1, 15; 2, 12 ff.; 3, 15; 4, 10. 11. u. s. w.

Und warum macht Jakobus nicht etwa Cap. 3, 17. die *ἀνωθεν σοφία* in ihrem Gegensatz zur irdischen, psychischen, dämonischen Weisheit (B. 15.) anschaulich an dem Auftreten Jesu seinen Versuchern und Lästerern gegenüber? Zu Cap. 5, 11. muß ich freilich gestehen, daß mir die übliche Erklärung, wornach das *τέλος κυρίου* dasjenige Ende seyn soll, das der Herr den Leiden des Hiob gemacht hat, zum mindesten ebenso hart vorkommt und im Ganzen weniger einleuchtet, als die Deutung vom Ende Jesu am Kreuz*); mit letzterer Erklärung wäre eine weitere Stelle für

*) Die Schwierigkeit, um deren willen man lieber bei Hiob stehen bleiben will, und die sich auch nicht ganz wegräumen läßt bei der andern Erklärung, liegt nicht darin, daß *τέλος κυρίου* vom Tode Jesu nicht verstanden werden könne wegen der folgenden Auferstehung — ein Ausdruck, wie Hebr. 13, 7. die *ἐκπασις*, wäre allerdings noch genauer bezeichnend gewesen, allein jeder wirkliche Tod, auch der des Herrn, ist in Bezug auf das vorangegangene Leben ein *τέλος* (ein absolutes Ende ist auch Phil. 3, 19. die *ἀπώλεια* nicht); sondern darin, daß *κύριος* B. 10. und ebenso unmittelbar nach jenem *τέλος κυρίου* noch in B. 11. viel natürlicher auf Gott bezogen wird, es wäre denn, daß man B. 10. unter *κύριος* den präexistirenden Christus (etwa wie 1 Kor. 10, 4.) verstehen wollte, der sich vorläufig durch die Propheten ankündigen ließe, wiewohl der Brief Jakobi solche Ideen sonst nicht enthält. Den Schlusssatz von B. 11. könnte man dann so fassen, wie Hebr. 4, 15.: daran, wie Jesus selber geendet hat, könnt ihr abnehmen, wie erbarmungsreich er gegen euch als seine Nachfolger in Kreuz und Aufsehung seyn wird. Es ist jedenfalls zu erwägen, 1) daß B. 7. und 8. der *κύριος* doch Christus ist, also ein Wechsel in der Bedeutung des Wortes, den man vermeiden will, dennoch unvermeidlich ist; 2) daß *τέλος κυρίου* für „ein glückliches Ende, das der Herr sendet“ jedenfalls ein nicht geschickter Ausdruck wäre; daß 3) das Glück, das Hiob am Schlusse seines Lebens noch mit Söhnen und Töchtern erlebte, zu einer neutestamentlichen Seligpreisung, wie sie am Anfange des Verses steht, ein wenig taugliches Vorbild darböte; daß 4) wenn beides, die *ὑπομονή* und das *τέλος*, dem Hiob beigelegt wird, gar kein Grund denkbar ist, warum von jener nur gehört, dieses aber gesehen worden seyn soll; es ist offenbar viel natürlicher, den Gegensatz von *ἡκούσατε* und *εἶδετε* darauf zu beziehen, daß Hiob's Geduld einer grauen Vorzeit angehört, Jesu Leiden und Tod aber auch für diejenigen, die nicht persönlich unter seinem Kreuze standen, doch in die von ihnen noch erlebte Gegenwart fällt. Das Hauptexempel der Geduld aus dem alten und das aus dem neuen Testament würden hier einander ganz schön entsprechen. Freilich wird auch 5, 17. für die Wirksamkeit des Gebets nur ein alttestamentliches Exempel, Elias, angeführt,

das Vorbildliche an Jesu gewonnen; aber auch dann wäre es doch merkwürdig, daß Jakobus nur wieder an demselben Punkte wo auch sonst von Vorbildlichem im Leben Jesu allein speciell die Rede ist (s. unten), nämlich bei seinem Leiden und der darunter bewiesenen Geduld und Ergebung stehen bleiben, nicht aber auch eben so gut zur Empfehlung anderer Tugenden auf dieses Beispiel verweisen würde.

Desto mehr fällt es in die Augen, daß, wo das Leben der Gläubigen nach irgend einer Seite hin als Nachbild des Lebens Christi dargestellt wird, das Verhältniß zwischen Vorbild und Nachbild nie das einer bloßen, auf einem Vorsatz beruhenden, durch Wohlgefallen wie durch's Pflichtgefühl bedingten Nachahmung ist, sondern viel innerlicher, viel substantieller, man könnte beinahe sagen: mehr nach Analogie physischer Verhältnisse gefaßt wird. Christus gewinnt selber eine Gestalt in uns (Gal. 4, 19.); wir wachsen nicht dadurch, daß wir immer glücklicher und pünktlicher ihn in unserm Thun und Lassen copiren, sondern wir wachsen *eig αὐτόν*, in ihn hinein (Eph. 4, 15.); seine Klarheit spiegelt sich in uns mit aufgedecktem Angesicht (2 Kor. 3, 18.), das geschieht aber nicht auf dem langsamen, successiven Wege menschlicher Nachbildung, sondern unmittelbar, es ist das Ausblitzen des lebhaften Widerscheins, das augenblicklich von selbst eintritt, sobald der Lichtstrahl auf eine Fläche fällt, die ihn reflectiren kann. Und wenn auch in letzterer Stelle sogleich beigefügt wird: *τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*, so ist auch dieses Wachsthum in der uns herrlich machenden Ähnlichkeit mit Christo eine Art spirituellen Naturprocesses, wel-

Jesus aber, wie er z. B. vor der Erweckung des Lazarus oder bei ähnlichen Veranlassungen eine *δήσις ἐνεργουμένη* zum Vater sendet, wird nicht erwähnt. Ob der Grund davon darin liegt, daß Elias ein *ἀνδρῶπος ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν* war, ob also Jakobus nach seiner Christologie (für die wir nur 2, 1. einen Anhaltspunkt haben) dieses Prädicat nicht auch auf Christus hätte anwenden können und dann auch wenigstens sein Beten und dessen Wirksamkeit keinen Schluß auf unser Gebet zuließe; — oder ob Jakobus grundsätzlich nur das N. T. zur Exemplification benützen wollte, vermögen wir nicht zu entscheiden; wäre das Letztere beweisbar, dann müßte allerdings auch *τέλος κruptόν* B. 11. auf Hiob's glücklichen Lebensabend bezogen werden.

her aus dem einmal gesetzten schöpferisch=neuen Lebensprincip (*καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος*) mit einer gewissen Nothwendigkeit erfolgt. So reden auch die Stellen, wornach speciell Christi Tod und Auferstehung sich an uns abbildet, Röm. 6, 4—6. 2 Kor. 5, 10 f. Kol. 3, 3. 4. bloß von einem inwendigen, und nur von innen nach außen sich fortsetzenden, insofern auch am Leibe sichtbaren Miterleben des an Christo einmal für Alle Geschehenen, gleichsam von einer geistigen Stigmatisirung. Ebenjowenig als dort ist auch Röm. 8, 29. von einer sittlichen Nachbildung des Erdenlebens Jesu die Rede; die Vorherbestimmung, daß wir sollen *σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* seyn, geht nur auf die zukünftige Verherrlichung, in welcher wir, befreit von der *δουλείᾳ τῆς φθορᾶς* B. 21., durchleuchtet von Christi Herrlichkeit, ihm ähnlich seyn werden: vgl. denselben Gedanken 1 Joh. 3, 2., wo unsre Verähnlichung mit ihm dadurch bewirkt wird, daß wir ihn sehen. Paulus kennt recht gut ein Urbild, dem wir nachgebildet werden müssen; das ist aber Gott selbst, *κατὰ Θεόν* sind wir neugeschaffen nach Eph. 4, 24., nicht *κατὰ Χριστόν*, und diese Umschaffung ist nicht eine Aufgabe, die wir durch unsern Wandel erst zu lösen hätten, sondern sie ist bereits geschehen durch einen Act Gottes, durch dessen wiedergebärende Gnade. Selbst wo von wirklicher Nachahmung eines Vorbildes die Rede ist, Eph. 5, 1., heißt es zuerst nicht *γίνεσθε μιμηταὶ τοῦ Χριστοῦ*, sondern *τοῦ Θεοῦ*. Sich selber stellt der Apostel als ein Exempel hin, nicht bloß davon, was Gottes Barmherzigkeit aus einem Sünder zu machen wisse, 1 Tim. 1, 16., sondern auch damit man an ihm sehe, wie der christliche Wandel einzurichten sey Phil. 3, 17, wo freilich das *συμμιμηταὶ* auf ein gemeinsames Vorbild bezogen werden könnte (Bengel im *Enomen*: *ipse Paulus, imitator Christi, Philippenses ergo unà imitatores*); da jedoch gerade dieser Gegenstand der gemeinsamen *imitatio* weder vorher noch nachher genannt ist, so scheint es richtiger zu seyn, den Paulus als einziges Vorbild hier stehen zu lassen und unter die *συμμιμηταὶ* die Leser des Briefes mit den übrigen Christen zu befassen, die bereits *μιμηταὶ* des Apostels sind und die in demselben Vers ganz deutlich mit den Worten *τοὺς οὕτω περπατοῦντας, καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς* bezeichnet werden. Verlangt er doch auch 1 Tim.

4, 12. von Timotheus, daß dieser ein *τύπος τῶν πιστῶν* werde im Wort, im Wandel u. Noch bestimmter macht Paulus 1 Kor. 11, 1. die Forderung: *μιμηταὶ μου γίνεσθε* (cf. auch ebend. B. 16., wo etwas schon deshalb als tadelhaft betrachtet wird, weil *ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν*); dort aber setzt er hinzu, *καθὼς καὶ Χριστοῦ*, eine Bemerkung, die den Schein erregt, als könnten die Korinther nicht unmittelbar *μιμηταὶ Χριστοῦ* seyn, als müßte vielmehr erst in der Person Pauli das Vorbild des Herrn aus seiner Ferne ihnen näher gerückt werden, was an sich einen ganz guten Sinn gäbe, aber nur im Munde des Paulus weniger denkbar ist, als es in dem der Elise seyn würde. Der Beisatz ist einfach daraus zu erklären, daß Paulus fühlte, es sey eigentlich zu viel gesagt, wenn er sich als das Vorbild der Gläubigen hinstelle, und daß er deshalb sich beeilt, seine eigene Unterordnung unter den Einen auszudrücken, der der Meister Aller ist.

Wenn wir uns aber nunmehr anschicken, diejenigen Stellen näher zu beleuchten, in welchen allem Obigen gegenüber klar und bestimmt das Vorbildliche am Leben Jesu herausgehoben wird, müssen wir zuerst von einigen, die hiefür angeführt werden könnten und angeführt worden sind, nachweisen, daß sie hiezu nicht taugen. Man nimmt zu diesem Zwecke Matth. 11, 29. in Anspruch. Allein *μάθετε ἀπ' ἐμοῦ* bezieht sich, wenn man anders den Zusammenhang des ganzen Passus im Auge behalten und nicht das sanfte Joch und die leichte Last sehr äußerlich nehmen will, nicht auf die *πραῦτης* und *ταπεινώσεως*, die Jesus von sich prädicirt, sondern: was die Mühseligen und Beladenen lernen sollen, das sind die B. 25 — 27. bezeichneten göttlichen Geheimnisse, die zwar den Klugen dieser Welt verborgen, und dafür den Unmündigen (die somit identisch sind mit den Mühseligen) offenbart werden, aber auch diesen nur, wofern sie kommen, um in des Herrn Zucht und Lehre sich zu begeben. Nicht jene beiden Tugenden, falls man sie ihm ablerne, sondern die Erkenntniß jener Geheimnisse, die nur der Sohn Gottes offenbaren kann, ist die Quelle der in Aussicht gestellten *ἡσυχία τῶν ψυχῶν*; der Beisatz aber, *ὅτι πρῶτος εἰμι κ. τ. λ.* soll nicht sagen, was man bei ihm lerne, sondern wie er lehre, er soll zum Kommen und

Eintreten Muth machen. — Beigezogen könnte ferner das Gleichniß Matth. 18, 21 — 35. werden wollen. Der Herr des Knechtes erwartet, daß wie er diesem die große Schuld erlassen habe, so derselbe auch dem Mittknecht die kleinere Schuld erlassen soll, also menschliche Verzeihung dem Vorbild göttlicher Verzeihung folge (das Umgekehrte s. Matth. 6, 14.). Allein der Nerv des Gedankens, das eigentliche Motiv, das den Knecht gegen den Mittknecht brüderlich stimmen soll, liegt nicht sowohl darin, daß er ein edles Vorbild vor sich hat — dieß hätte auch die ihn persönlich gar nicht berührende Großmuth eines Dritten gegen einen Vierten für ihn seyn können — sondern darin, daß er selbst eine große Gnade empfangen hat, diese aber sein Gemüth so weich hätte machen sollen, daß er aus Freude und Dankbarkeit auch dem Mittknecht die Schuld erlassen hätte. Ein bloßes Vorbild könnte in dem gegebenen Falle schon darum nicht wirksam, nicht verpflichtend seyn, weil, wenn ein Millionär einem Schuldner tausend Gulden schenkt, dieß für jenen ein Opfer seyn kann, das ihm nicht wehe thut, während für den letztern schon der zwanzigste Theil hiervon, den ein andrer ihm schuldet, unentbehrlich seyn kann. Wo die Verhältnisse so ungleich sind, da würde ein bloßes Vorbild kein ausreichendes Motiv abgeben. — Bedeutsamer für unsern Zweck ist jedenfalls Marc. 8, 34. sammt den Parallelstellen. Von da ist der Begriff der Nachfolge Christi ausgegangen, der, wenn auch nicht im Lehrsystem, doch desto mehr im Gedankenkreise der Erbauung, in Betrachtung, Predigt und Poesie eine dominirende Stellung erlangt hat. Am Anfange der Sentenz steht der Ausdruck ὁστις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, am Ende ἀκολουθεῖν; jenes bezeichnet den nur erst allgemeinen Wunsch und Willen, im Gefolge des Herrn zu seyn, weil man sich davon Heil verspricht; dieses dagegen ist die positive Fassung desselben Begriffs, dessen negative, gleichsam rückwärts gefehrte Seite des ἀπαρνεῖσθαι ἐαυτὸν bezeichnet; beides ist das Aufopfern und Hingeben des eignen Willens, an dessen Stelle hinfort allein der Wille des Herrn das uns Bestimmende seyn soll. Von einem Muster, das Jesus gegeben, ist somit hier nicht die Absicht zu reden; ἀκολουθεῖν ist — cf. Joh. 21, 18 ff. — genau betrachtet nichts als ein symbolischer Name für das unbedingte Gehorchen. Wohl tritt, wer

im strengsten Sinne nachfolgt, auch in die Fußstapfen des Vorgängers, d. h. er bildet seinen Gang auch im Einzelnen genau dem des Letzteren nach, aber der Haupt Gesichtspunkt ist doch auch hier, daß Christus der Herr persönlich als der Gebietende, nicht aber sein Bild als das von uns nachzunehmende vor uns steht. Dieß tritt am deutlichsten zu Tage in der verwandten Stelle Joh. 12, 26., wo der Nachfolgende nicht ein Nachahmer, sondern der *διὰ νοῦ* seines Herrn ist.

Außer Frage ist es dagegen, daß sich sowohl im Bereiche der Evangelien als der Briefe einzelne Stellen finden, die mit Bestimmtheit von Jesu als sittlichem Vorbild reden. Joh. 13, 15. begleitet er selber den Act der Fußwaschung mit der Erläuterung, daß derselbe für die Jünger ein Beispiel seyn solle, woran sie abzunehmen hätten, was auch sie sich gegenseitig zu lieb thun sollen. Jedoch ist die Situation nicht so gar einfach, wie sie scheint. Die Fußwaschung ist keine an sich schon sittliche oder durch das Christenthum dafür erklärte sittliche Handlung; außer Luc. 7, 44., wo nur das Unterlassen derselben von Seiten des Pharisäer Simon eine sittliche Bedeutung hat, weil sich daran wie an andrem zeigt, wie sorgfältig der Mann sich in Acht nahm, dem Geladenen nicht zu viel Ehre anzuthun, während, wenn er auch keine dieser Höflichkeitsbezeugungen unterlassen hätte, er damit an und für sich noch nichts von wirklich sittlichem Werthe gethan haben würde, wenigstens nichts, das in den Augen Jesu dem Benehmen der Sünderin gleich zu achten gewesen wäre, — ist des Fußwaschens nur noch einmal im N. T. Erwähnung gethan, 1 Tim. 5, 10., wo es aber bloß als landesüblicher Act einer Dienstfertigkeit erscheint, an welcher sich die Brauchbarkeit einer Frauensperson zum Dienste der Diakonissin erweist, oder als eine Tugend, die sie der Ehre würdig mache, unter die *viduae seniores* aufgenommen zu werden. Wie aber hat die Kirche in obigem Befehle des Herrn einen Grund gefunden, die Fußwaschung zu einer allgemeinen Christentugend oder auch zu einem Sacrament zu machen; von gewissen Hofscheremonien ist nicht zu reden. Vielmehr ist dieses *ὑπόδειγμα* als Symbol zu fassen, und zwar in doppelter Weise: 1) sofern dadurch, vergl. B. 8. die eigene Selbsthingabe Jesu zur Reinigung der sündigen Mensch-

heit den Jüngern hier ebenso symbolisirt werden sollte, wie der Einzug Jesu in Jerusalem dem Volke gegenüber ebenfalls rein den Zweck einer ganz im Geiste des Volkes geschehenden, imponirenden Veranschaulichung einer Idee gewesen war; und 2) sofern jene Selbsthingabe den Jüngern zugleich ihr eigenes gegenseitiges Verhalten vorzeichnen sollte. Nicht die Fußwaschung, sondern was dadurch versinnbildet war, eine auch zum geringsten Knechtesdienst bereite, sich selbst vergessende Liebe sollte an ihm gelernt, ihm nachgeahmt werden, und auch dies bloß in so weit, als es überhaupt nachgeahmt werden kann, und nicht vielmehr die nur einmal mögliche, nur einmal vollbrachte That des Einzigen bleiben muß, der Aller Heiland ist. Hier ist also unstreitig der Gedanke eines absichtlich gegebenen Vorbildes ausgesprochen, aber erstlich ist dies doch nur die secundäre, begleitende Bedeutung des fraglichen Actes, während die erste in einer Symbolisirung der Erlösungsthat besteht, und zweitens ist das Muster nicht simpliciter nachzuahmen, sondern es tritt erst die Reflexion dazwischen, wie weit hier der sittliche Kern, wie weit die sinnliche Einkleidung gehe; statt daß also die Handlung schon einen Maßstab darböte, nach dem wir unsere Handlungen zu bemessen hätten, bedarf es erst eines höheren Maßstabes, an dem wir abnehmen müssen, in wie weit jene uns wirklich ein Muster seyn könne und solle. — Eine verwandte Stelle ist Joh. 15, 12., wo der Herr ohne symbolische Hülle das als seine *εὐτολμή*, als die Summa seines Willens hinstellt, daß ebenso, wie er sie geliebt, die Jünger sich unter einander lieben sollen. Wer fühlt aber nicht, daß auch hier mehr gesagt ist, als bloß, daß sie sich ein Beispiel nehmen sollen? Christus ist für die Jünger der lebendige Einheitspunkt; nicht wie, sondern zuvörderst weil er sie liebt, weil sie in ihm den Einen Mittelpunkt ihres gemeinsamen Wollens und Denkens haben, müssen sie sich auch gegenseitig lieben. Ist das in der Stelle auch nicht herausgehoben, so liegt es doch mit Nothwendigkeit in der Sache selber; Jesu Liebe zu den Seinigen ist eine durchaus eigenthümlich begründete, in deren tieffstes Motiv — die Erlösung zur Erfüllung des göttlichen Liebeswillens — die Jünger gar nicht eintreten können; dagegen ist gerade durch seine Liebe ein Centrum für sie selber gegeben, in dem die verschiedenen

Individualitäten dadurch sich ausgleichen, daß sie alle ihn, ihren Meister, lieben; durch dieses Gemeinsame sind sie auch unter sich geeinigt. — Matth. 20, 28. ferner lehrt Jesus die Jünger, daß die höchste Ehre und Würde gerade durch freiwilligen in Liebe geschehenden Knechtesdienst erlangt werde. Dafür macht er sein eigenes Beispiel geltend, aber er thut es nicht, ohne abermals auf das hinzuweisen, was gerade wieder einzig von ihm vollbracht und in seinem Vollsinne von Niemand nachgethan werden kann, das *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*. So ist nun auch in der Hauptstelle 1 Petri 2, 21. der Zweck des Leidens Christi, uns einen *ὑπογραμμὸς* nachzulassen, nur ein nebenhergehender, secundärer; der Apostel ist zwar durch den Zusammenhang gerade hierauf geführt, aber er vergißt nicht, das *ἐπαθεὺν ὑπὲρ ὑμῶν* in den Vordergrund zu stellen, und damit, wie später 3, 18. noch einmal, die versöhnende Kraft dieses Leidens als Hauptsache stehen zu lassen, mit welcher sich nur zugleich auch die weitere Wirkung verbindet, daß das Leiden vermöge der Art, wie er es erduldet, uns auch unter den uns treffenden Leiden zum Vorbilde dient, indem es uns zeigt, wie man still auch das schwerste ertragen könne und solle. Es ist dabei zu beachten 1) daß das *ὑπολαμβάνειν* nicht nothwendig ausſagt, es sey jene secundäre Wirkung auch eine von dem Herrn selber beabsichtigte gewesen; man hinterläßt etwas, z. B. ein Erbe, auch ohne daß man es für irgend Jemanden bestimmt; es bleibt einfach zurück, während wir abtreten müssen; so ist auch, da der Herr die Erde verließ (außer seinem Worte), sein Bild in der Erinnerung der Seinen zurückgeblieben; und 2) daß der Grund der Verpflichtung zur Nachfolge in Jesu Fußstapfen in dem *ἐπαθεὺν ὑπὲρ ὑμῶν* liegt; diese große That, die Keiner ihm nachthut, verpflichtet durch das Motiv der Dankbarkeit alle, die den Segen der Erlösung empfangen haben, ihm dadurch Ehre zu machen, seine Gabe dadurch als eine kräftig fortwirkende, zu ihrem Zweck gekommene zu erweisen, daß sie ihre Leiden ebenso geduldig ertragen — Leiden, die zwar als nichtverschuldete (B. 19. 20.) dem Leiden des Herrn in Bezug auf dessen nächste, äußere Ursache (den Haß der Welt) ähnlich sind, aber doch wieder in Bezug auf die höhere, göttliche Bestimmung und Bedeutung dessel-

ben nicht damit verglichen werden können. Es ist bemerkenswerth, daß Petrus, ausgehend von dem Satze B. 21., die Christen seyen zu solch unschuldigem Leiden (B. 20. ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες, Gutes thun und dennoch leiden, ja gerade um des Guten willen leiden) berufen, doch nicht bloß diese Berufung auf das ἐπάθεν ὑπὲρ ὑμῶν gründet (dies als Hauptsatz, ὑπολημπάνων ὑπογραμμὸν als Nebensatz, nicht aber umgekehrt), sondern auch B. 24. unwillkürlich vom Vorbildlichen zur Hauptbedeutung des Leidens Jesu zurückkehrt und in dieser allein die Gedankenreihe zum Abschluß bringt. So sehr es ferner zum Charakteristischen des 1. Briefs Petri gehört, daß er außer obiger Stelle und 3, 18. zum drittenmal 4, 1. auf das Vorbild Jesu zu sprechen kommt, so ist es doch ebenso bezeichnend, daß auch hier nicht nur das „für uns“ vorangestellt ist, sondern auch die Motivirung, daß der am Fleische Leidende πέπανται ἁμαρτίας, auf Christus selber gar nicht mehr paßt; mag man sich den Ausspruch in der platteren Weise deuten, daß jedes Leiden eine vom Bösen ablenkende, weil dasselbe verhindernde Kraft habe, und um dieses moralischen Vortheils willen wir uns geduldig darein schicken sollen, zumal, da auch Jesus, der doch um dieses Zweckes willen nicht erst der Schule des Leidens bedurft hätte, der nur für Andere litt, geduldig gewesen sey; oder mag man den Gedanken mehr im Sinne von Röm. 6, 6—11. fassen, und zu ὁ παθὼν etwa ἐν Χριστῷ suppliren; immerhin ist die Idee des Vorbildlichen auch hier wesentlich beschränkt, einerseits durch die ausschließliche Beziehung auf's Leiden, andererseits durch Mitaufnahme derjenigen Momente, in welchen unser Verhältniß zu Christus ein viel innerlicheres und seine Stellung eine durchaus einzige ist. — Noch stärker fällt dies Phil. 2, 5 ff. in's Auge. Die Worte τοῦτο φρονεῖσθε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Ἰ. Χρ. lauten sehr allgemein; die Gesinnung in den Christen soll dieselbe seyn, die in Christo war; an ihm ist 1) zu sehen, wie das göttliche Gebot gemeint ist und ausgeführt seyn will, und 2) zu welchem herrlichem Ziele (B. 9.) die Befolgung dieses Gebotes führt. Aber für's Erste ist auch hier zu bemerken, daß der Apostel nicht die Sittlichkeit überhaupt, sondern nur einen speciellen Punkt, die Selbstentäußerung der demüthigen Liebe im Auge hat, also im Wesentlichen denselben Punkt,

in welchem auch Petrus den Herrn als Vorbild hinstellt (Geduld ist ja auch nichts anderes als Gehorsam und Selbstverleugnung). Zweitens aber: während der Verfasser Christum als Muster der Gesinnung vorzuhalten beabsichtigt, greift er sogleich wie unwillkürlich über diesen beschränkteren Gesichtspunkt hinaus, und vergißt über der beredten Schilderung der Selbsterniedrigung des *ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων* und dessen darauf erfolgter Erhöhung jenen eigentlichen Zweck seiner Rede gänzlich. Ist auch, wie gesagt, in B. 9. für den Leser das Motiv mitenthaltend: „so, wie für ihn, wird auch für dich die Selbsterniedrigung der Weg zur Erhöhung seyn“, wie 1 Petr. 5, 6. Jak. 4, 10.: so nimmt der Gedanke doch B. 10. und 11. eine völlig andere Wendung; statt weiter von der Nachahmung dieses Vorgängers zu reden, löst sich die Seele des Verfassers in Anbetung vor dem Throne desselben auf und nimmt einen Flug, der sie weit über die anzänglich beigezogene Vorstellung eines Sittenmusters hinausführt, und von dem sie zu dieser nicht wieder zurückkehrt. — Weiteres und Specielleres, worin Christo nachzufolgen sey, wird auch in dem schon oben berührten Ausspruche 1 Kor. 11, 1. nicht namhaft gemacht; dasjenige, worin sich der Apostel als *μιμητὴς Χριστοῦ* bezeichnet, ist dem Zusammenhange nach wieder nur im Allgemeinen die sich selbst verleugnende Liebe, die nicht eigenen Vortheil sucht, sondern auf Rettung der Andern (10, 33. *τῶν πολλῶν*) bedacht ist. Ganz ähnlich lautet Eph. 5, 2. Abweichend hiervon ist eigentlich nur die Stelle 1 Tim. 6, 13., sofern hier dem Bekenntniß Jesu vor Pilatus das Bekenntniß des Timotheus parallel gesetzt wird, — beides ist eine *καλὴ ὁμολογία* — offenbar in dem Sinne, daß, wie Jener, was er bekant, auch bewährt habe durch die That, so auch Timotheus das schon abgelegte Bekenntniß bewähren, die in demselben eingeschlossene, mit demselben anerkannte und übernommene *ἐντολή* halten soll bis an's Ende. Allein auch hier ist ersichtlich, wie 1) die Gedanken an etwas Vorbildliches in Jesu sich immer auf's Leiden desselben in irgend einer Weise beziehen; und 2) wie auch hier das bloß Vorbildliche überwogen wird durch die einzig dem Herrn gebührende Hohheit, denn Timotheus wird nicht nur an das Bild des Herrn als des *μαρτυρήσαντος κ. τ. λ.* erinnert, sondern er wird

ἐνώπιον Χριστοῦ Ἰησοῦ beschworen, wie vorher ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ; es ist nicht das Vorbild an und für sich, sondern sein persönliches Verhältniß zu Christus, das ihn zur Treue nöthigen muß, welche Treue in Betreff des Bekenntnisses aber allerdings noch einen besondern Impuls darin finden soll, daß ja auch Christus ein Bekenner war, also derjenige, der das Recht hat, unsere Treue gegen ihn persönlich zu fordern, weil er Erlöser und Herr ist, zugleich auch durch seine Bekenntnistreue uns gezeigt hat, sowohl wie schwer sie ist, als wie auch dies Schwerste doch bestanden werden kann, und zu welcher Herrlichkeit (cf. V. 15.) sie der sichere Weg ist.

Etwas anders stellt sich die Sache 1 Joh. 2, 6. Hier ist nicht bloß, wie hernach 3, 16., die ihrer selbst nicht schonende Bruderliebe als Christenpflicht durch Jesu Vorgang motivirt, was im Wesentlichen wieder derselbe beschränktere Gesichtspunkt wäre, wie oben, sondern in umfassendster Weise sein ganzer Wandel, καθὼς ἐκεῖνος περιπατήσεν, als das Muster hingestellt, dem der unsrige conform werden müsse. Aber vorerst ist zu beachten, daß der Apostel von einem ganz speciellen, man könnte sagen zufälligen Gedanken aus auf jenen Satz kommt. Er hat den Fall im Auge, daß Jemand behaupten könnte, er stehe in bleibender Gemeinschaft mit Christus (denn das ἐν αὐτῷ ist nicht auf das zunächst vorhergenannte Θεοῦ zu beziehen), während doch sein Wandel mit dieser Behauptung gar nicht zusammenstimme. An diesem vielmehr müsse sich jene innere Gemeinschaft zu erkennen geben; denn, wenn Herz und Wille mit dem Herrn geeinigt sind, so muß nach dem Gesetze Luk. 6, 43. Matth. 7, 18. auch der äußere Wandel als Ausfluß des Willens dem Wandel des Herrn conform seyn. Allerdings nur conform, während im innern Leben nicht eine bloße Conformität, sondern eine unio mystica, ein „wahrhaftiges In-uns-Leben“ Christi bestehen muß; aber solch ein Einsseyn ist im äußern Wandel eben vermöge seiner Aeußerlichkeit, seines Zerfallens in eine Menge zeitlicher Momente, und seines Bedingenseyns durch äußere Verhältnisse gar nicht möglich; er kann es nur bis zur Conformität mit dem Wandel Jesu, d. h. zum Bestimmteyn durch dasselbe Grundgesetz bringen, das in jenem das Herrschende war. Aber eben durch diesen Zusammenhang des περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος περιπατήσεν mit dem μένειν

ἐν αὐτῷ ist auch klar, daß es sich nicht um ein Nachmachen handelt, wie ein Lehrling dem Meister etwas nachzumachen versucht, sondern, wenn auch das ὁφείλει περιπατεῖν nicht eine physische, sondern eine sittliche Nothwendigkeit ausdrückt, und insofern etwas anderes ist als das οὐ δύναται Matth. 7, 18., so ist dies doch hier gegen Diejenigen gerichtet, die da meinen, mit einem christlichen Herzen sey es auch ohne christlichen Wandel genug; aber, wie von dieser Seite betrachtet, das εἶναι ἐν αὐτῷ der Verpflichtungsgrund dazu ist, daß wir auch wandeln wie er wandelte (also wie Gal. 5, 25. das ἐν πνεύματι καὶ στοιχῶμεν seine Motivierung in dem ζῶμεν πνεύματι hat), so ist doch immer wieder ein dem Vorbilde Jesu nicht conformer Wandel nicht bloß eine Inconsequenz, ein Abfall von einem wirklich anerkannten und lebendig angeeigneten Princip, nicht bloß also eine Pflichtverletzung gegen dieses, sondern — vgl. 1 Joh. 2, 5. ἐν ταύτῳ γινώσκουμεν — geradezu ein Zeichen, daß es auch mit jenem angeblichen μένειν ἐν αὐτῷ, εἶναι ἐν αὐτῷ nichts ist; wäre dieses wahrhaft vorhanden, so müßte unausbleiblich auch der Wandel sich nach Jesu Wandel bilden; er würde auch bei denen, die nicht einmal ein vollständiges Bild vom zeitlichen Leben Jesu haben, vermöge der Triebkraft des innerlich wirkenden Lebensprincips von selber ein Nachbild jenes Urbilds hervorbringen. Daß das johanneische Anschauung ist, zeigt z. B. 1 Joh. 3, 9., vgl. mit B. 5. und 7.; in letztem Vers ist nicht etwa gesagt: wer gerecht ist, wie er gerecht ist, d. h. wer sich mit seinem Rechtthun ganz nach jenem Muster richtet, der ποιεῖ δικαιοσύνην, sondern umgekehrt: ὁ ποιῶν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστι, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν; die Gleichheit mit Jesu ist also gleichsam das Resultat, das der der Gerechtigkeit sich Befleißigende am Ende (vielleicht zu seiner eigenen Ueberraschung) erst gewahr wird. (Verglichen könnte auch Matth. 22, 20. werden, sofern dort aus dem Bilde des Kaisers, das die Münze sehen läßt, geschlossen wird, daß die Münze dem Kaiser gehöre; trägt ein Mensch das Bild Christi an sich, so ist das ein Beweis, daß er a priori schon dem Herrn gehört; er kann ja dieses Gepräge eben nur von ihm empfangen haben.) Eine Ergänzung des in diesen Stellen Gegebenen finden wir 1 Joh. 3, 3. Hier ist wohl das ἑαυτὸν ἀγνίζειν genau in Parallele ge-

jetzt mit der ἀγνότης Christi; aber das eigentliche Motiv gibt nicht dieser Blick auf die Vergangenheit (über die allerdings das καθώς — ἐσι schon hinausgreift), d. h. auf das zeitliche Leben Christi als ein vorbildliches, sondern der Blick auf die Zukunft; um derjenigen künftigen Verklärung, die uns ihm gleich machen wird, fähig und würdig zu seyn, sollen wir schon jetzt uns reinigen, um schon jetzt, da noch nicht in die Erscheinung treten kann, was unsere eigentliche Bestimmung, also potentiell schon jetzt unser wahres Wesen ist (B. 2.), wenigstens in solcher keuschen Selbstbewahrung zu beweisen, daß wir ihm nicht unähnlich sind. Es ist auch hier die Ähnlichkeit mit ihm als das Resultat zu betrachten, das aus jenem ganz anders motivirten Sich-Reinigen hervorgeht, während schon das καθώς ἀγνός ἐσι, das praesens, als Hinweisung auf die dauernde Herrlichkeit und Heiligkeit des Herrn den Gedanken an sein Vorbild im gewöhnlichen Sinne ausschließt. (Man vgl. damit auch die ganz andere Motivirung derselben Forderung bei Paulus 1 Kor. 6, 15 — 20.) So wird sogar ganz kategorisch als etwas bereits thatsächlich Bestehendes 1 Joh. 4, 17. gesagt: καθώς ἐκεῖνός ἐσι, καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τοῦτῳ; wir sind schon, wie er ist — nämlich durch die Liebe, die in uns ist, sind wir Gottes Kinder, wie er Gottes Sohn auch in dieser Welt war und dies zu seyn nicht aufhört. — Schließlich ist noch eine in ihrer Art wieder eigenthümliche Stelle zu erwähnen, Hebr. 12, 2. 3., wo Jesus der ἀρχηγός καὶ τελειωτής τῆς πίστεως genannt und deshalb auch der stete Blick auf ihn, auf sein freiwilliges Erdulden aller Schmach und auf seine dadurch erlangte Erhöhung als Mittel zur eigenen Ermuthigung der Gläubigen empfohlen wird. Daß er hier als Vorbild behandelt ist, kann keine Frage seyn; er ist unter jener Zeugenwolke den Höchste; während diese nur ein περικείμενον νέφος ist, gilt es zu ihm, wie zu keinem andern, zurück- und aufzusehen. Der ἀρχηγός des Glaubens ist er, sofern er, obgleich der Zeit nach erst hinter den Cap. 11. aufgeführten Glaubenszeugen auftretend, doch in diesem Zuge der Vorderste, der Heerführer ist, sofern in dem Maße, wie er, kein Anderer Glauben gehalten hat; und der τελειωτής des Glaubens ist er, sofern er nicht nur für seine Person den Glauben zu seinem Ziel geführt hat (was ja auch ein Apostel von sich

sagen kann 2 Tim. 4, 7.), sondern in seiner Person zugleich objectiv den Glauben und dessen göttliche Kraft und Herrlichkeit in ganzer Vollkommenheit dargestellt hat. Es ist also ganz richtig, daß Christus — was nur von gewissen dogmatischen Axiomen aus mißliebig angesehen wird — auch Glauben gehabt und hier eben als der Erste und Höchste unter den Glaubensmännern zum Vorbilde gemacht ist. Allein so gewiß dieß der nächste Sinn der Stelle ist, so gewiß schließt doch gerade die Allgemeinheit des Ausdrucks auch das in sich, was die Schriftbetrachtung immer darin zu finden geliebt hat: er ist der Anfänger, der Vollender alles Glaubens, also auch des unsrigen und insofern jenen Zeugen des Cap. 11. gegenüber nicht nur der primus inter pares, sondern in einem Causalverhältnisse zu unsrem Glauben, in welchem von jenen Keiner zu uns steht, selbst wenn das περιειλεγεν im Sinne persönlicher unsichtbarer Nähe verstanden werden wollte.

So ergibt sich uns aus allen angeführten Stellen zusammengekommen das Resultat:

1) Die hl. Schrift stellt unzweifelhaft den Erlöser zugleich als sittliches Vorbild zu dem Zwecke auf, daß sich unsre Lebensführung der seinigen nachbilden, ihr ähnlich werden soll; aber es sind nur vereinzelte und verhältnißmäßig wenige Stellen, in welchen dies geschieht.

2) In jeder dieser Stellen ist aber neben der vorbildlichen Bedeutung seines Lebens das höhere, fundamentale Verhältniß, in dem Christus als Erlöser und Herr zu uns steht, irgendwie mit angedeutet; auch wo die Apostel nur auf jenes zu sprechen kommen, greifen sie wie unwillkürlich auf dieses zurück.

3) Es ist mit Ausnahme der ganz allgemein gehaltenen Stellen 1 Joh. 2, 6. und 3, 3. immer nur Eine Seite am Leben Jesu, die als vorbildlich mit Bestimmtheit bezeichnet wird, nämlich sein Leiden, sowohl der Gehorsam gegen den Vater, als die Liebe zu den Menschen und wieder die Geduld, die er darin bewiesen, während ein ähnlicher Gebrauch von den übrigen so reichen Zügen seines zeitlichen Lebens nicht gemacht wird.

4) Es handelt sich unsererseits nicht um eine äußere Nachbildung, ein pures Nachahmen, sondern um eine von innen heraus

geschehender Neubildung unsres Wandels in Folge der Neubildung des Sinnes, — um die *καὶνὴ κτίσις ἐν Χριστῷ* 2 Kor. 5, 17.; — diese wird zwar, eben weil sie *ἐν Χριστῷ* ist, nothwendig sein Bild tragen und dasselbe dereinst sogar in der verklärten Leiblichkeit erkennen lassen, 1 Kor. 15, 49.; es wird der Christ auch durch den Blick auf das Bild Christi, das ihm als Spiegel dient, sich theils seine Verpflichtungen, theils seine Verschümnisse lebhafter ins Gedächtniß rufen: aber immer bleibt der Proceß jener Verähnlichung ein wesentlich innerer, principieller, aus dem sich die äußere Gestaltung frei, selbstständig in mannigfacher Weise entwickeln kann. Es ist wohl im Geiste dieser Auffassung richtig, zu sagen: die Schrift hat ganz Recht, wenn sie als eine Art Moralprincip Kol. 3, 17. den Satz aufstellt: alles, was ihr thut mit Worten oder Werken, das thut im Namen des Herrn Jesu; sie könnte jedoch nicht ebenso gut sagen: thut alles nach dem Vorbilde des Herrn Jesu. (Auch Kol. 1, 28. 29. sagt der Apostel, den Zweck all seiner Lehrthätigkeit bezeichnend, *ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἀνθρώπον τέλειον* — nicht κατ' εἰκόνα Ἰησοῦ, sondern ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.) Dies führt uns aber bereits zur Erörterung unseres Gegenstandes selbst.

Der Begriff eines Vorbildes hat immer da seinen Platz, wo von einem Individuum eine Thätigkeit ausgeübt wird, die 1) ihrem Werthe nach so beschaffen ist, daß sie auch von Andern ausgeübt, ja zur Fertigkeit gebracht zu werden verdient; die 2) von Andern nachgethan werden kann, die also nicht eine Specialität ist, zu der nur das einem Menschen gegebene ungewöhnliche Maß von Kräften ausreicht, sondern für die gewisse allgemeiner sich vorfindende Qualitäten genügen; doch so, daß 3) durch die Anschauung der individuellen, originalen Art und Weise, wie Jener, der als Vorbild betrachtet wird, solche Thätigkeit ausübt, entweder die Trefflichkeit solchen Thuns überhaupt den Andern erst zum Bewußtseyn kommt; oder daß, wenn sie auch schon zuvor daran nicht zweifelten, doch erst der unmittelbare Eindruck jener Anschauung die Lust zu gleichem Thun in ihnen erweckt, oder daß endlich; auch wenn diese Lust im Allgemeinen schon vorhanden war, doch erst jener Anblick sie eine bisher nicht

gewußte Form der Ausübung erkennen läßt, die ihnen als praktisch einleuchtet, an der sie erst sehen, wie sich noch viel vollkommener oder mannigfaltiger, als ihnen bisher bekannt war, jenes Allgemeine in concreto darstelle. Wer sich nun hiedurch bestimmen läßt, der hegt den lebhaften Wunsch, seinem Vorgänger sich möglichst nachzubilden; er blickt auf ihn hin mit der Ueberzeugung, daß so, wie der gehandelt, es das Beste sey; es ist das Gefühl des Wohlgefallens und der Pietät, das ihn gegen Jenen erfüllt. Wird daraus eine Nachahmung, so mischt sich leicht ein unlauteres Element hinein, der Neid oder wenigstens der Wunsch, dem Vorgänger Concurrenz zu machen, ihn in Schatten zu stellen, um sich selber desto glänzender zur Geltung zu bringen. Während nun dies Letztere Christo gegenüber rein unmöglich ist, so findet dagegen alles vorhin Gesagte seine volle Anwendung auf ihn, ja in einem so umfassenden Sinne, wie auf keinen Zweiten. Es wird mir nicht einfallen, etwa Albrecht Dürer oder Sebastian Bach als ein Vorbild hinzustellen, dem auch nur alle Maler oder Musiker, geschweige alle Menschen nachkommen müßten; ich werde nicht einmal von Luther, selbst nicht von Paulus oder Petrus absolut sagen, wer ein Christ seyn will, muß ihr Bild in sich herstellen; von Christus aber sage ich es. Es ruht dies auf dem einfachen Zusammenhang der Sätze: Gott ist das persönliche Gute; die Sittlichkeit ist identisch mit dem Göttlichen, sofern dieses in des Menschen Willen eingegangen ist und von diesem in Form menschlichen Handelns realisirt wird. Daß des Menschen Wesen und Wille dessen fähig, dazu geschaffen ist, solch göttlichen Lebensinhalt in sich zu tragen, darin besteht sein Geschaffenseyn zum Ebenbilde Gottes — d. h. mit der Bestimmung und innern Angelegtheit, Gottes Abbild zu werden. Verwirklicht aber ist diese Bestimmung nicht in Adam, sondern in Christus; auf ihm allein ruht des Vaters Wohlgefallen, weil er nur in ihm sein eigen Bild erkennt. Soll also in uns dies Bild hergestellt werden, so muß es nöthwendig dadurch geschehen, daß Christi Bild sich an uns abprägt; in ihm allein und in ihm vollständig ist das Göttlich-Gute in der Form menschlichen Lebens erschienen, es kann also kein Mensch Gottes Bild werden, der nicht in Christi Bild sich umwandelt. Wie nach der kosmischen

Seite Kol. 1, 16. alles zu ihm geschaffen — wie „die Abbildung seiner als des Urbildes der Zweck des All's ist“ (Geß, Lehre von der Person Christi S. 78): so ist die sittliche Bestimmung unser aller ebenfalls keine andere, oder wir erreichen sie auf keinem andern Wege, als dadurch, daß sich sein Leben, mit derjenigen sittlichen Bestimmtheit, durch die es eben zur menschlichen Darstellung des Göttlich-Guten geworden ist, in uns wiederholt. Damit ist Christo allerdings vielmehr die urbildliche, als bloß eine vorbildliche Dignität zugeschrieben, und es muß so seyn, da nur durch jene vollständig ausgedrückt ist, was die Gemeinde wie der einzelne Christ an Christus hat (sowohl das Göttliche der Person als das Priesterliche und Königliche im Amte Christi läßt sich, und zwar ohne die Mängel, die diesen Begriffen im Schleiermacher'schen System anhaften, mit diesem auf den Begriff des Urbildes reduciren oder darein fassen); aber das Vorbild wird vom Urbilde nicht aus-, sondern eingeschlossen: man kann sagen: das Urbild ist es, wornach Gottes Hand alles, Welt, Kirche und Menschenseele gestaltet; das Vorbild ist es, wornach wir selbst durch freie, sittliche Thätigkeit uns bilden; je mehr jenes Urbild uns — nicht in der Vorstellung nur, wie das Vorbild, sondern substantiell als Lebens- und Triebkraft inwohnt — der *Χριστός κατοικῶν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* Eph. 3, 17., — um so mehr wird auch unser eigenes sittliches Thun ein Nachbild seines Vorbildes werden. Man könnte so weit gehen, zu sagen: gerade was beim Vorbild eine unerläßliche Bedingung ist, nämlich daß wir es uns ganz genau vorstellig machen können (ein *ὑπόδειγμα* zeigt man vor, ein *ὑπογραμμός* wird in deutlichen Schriftzügen vorgelegt), das sey beim Urbild gar nicht nothwendig; es bildet sich z. B. ein Kind im Mutterleibe nach den Zügen des Vaters und prägt diese hernach im Leben an sich aus, auch wenn es erst nach seinem Tode geboren ihn nie zu sehen bekommt. Jedoch kann dieß auf unsern Gegenstand nicht angewendet werden, da hier die Zeugung nur durch's Wort geschieht (Jak. 1, 18. 1 Petr. 1, 23.), des Wortes Inhalt aber die geschichtliche Kunde von Jesu ist, also auch ein Bild seines Lebens dazu gehört; ist dies auch in den wenigen uns aufbewahrten Missionsreden der Apostel nicht ausgeführt, so ist doch die Ab-

fassung der Evangelien aus obigem Bedürfnis der Gemeinde hervorgegangen. Der Zweifel, ob Christus wirklich Vorbild seyn könne, da er doch als Sohn Gottes wie als ein nicht in Sünde empfangener und geborner Mensch uns nicht homogen, seine Tugend eine für uns unmögliche sey, kann nur erhoben oder gefürchtet werden von einem Standpunkt aus, auf welchem Gott und Mensch in einem Gegensatz des Wesens zu einander gedacht werden, der auch eine Menschwerdung Gottes undenkbar macht. Nehmen wir das zeitliche Leben des Erlösers als ein vollkommen menschliches, dem selbst „das Versuchtwerden allenthalben“ nicht fehlte, so ist mit dieser Gleichartigkeit auch die Vorbildlichkeit gegeben; die Unschuldlichkeit Jesu bezeichnet keineswegs bloß den Unterschied zwischen ihm und uns (daß er *κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν* ist, Hebr. 7, 26.), sondern ebensosehr den Punkt, worin wir eben durch ihn auch werden sollen wie er, daß (Joh. 14, 30.) der *ἄρχων τοῦ κόσμου* zwar kommt, aber auch *ἐν ἡμῶν οὐκ ἔχει οὐδέν*. Und so trifft auch das dritte Moment, das wir oben zum Begriff eines Vorbildes rechneten, hier zu. Die ächt menschliche Gestaltung göttlicher Gerechtigkeit im Leben des Menschensohnes hat zur Folge, daß dieses Leben sich uns als ein in bestimmten Zügen und Farben leuchtendes, in sich vollkommen harmonisches, abgerundetes vor Augen stellt; und wie nun immer die Anschauung eines vollendeten Kunstwerks nicht bloß mittelst des Wohlgefallens daran den Beschauer tiefinnerlich befriedigt, geistig bereichert und sättigt, sondern da, wo analoge Kräfte zum eigenen Produciren vorhanden sind, diese mächtig erregt („auch ich bin ein Maler!“) und so zum Vorbilde wird, freilich ohne den Nachfolger in der selbstständigen Entwicklung dessen, was ihm Eigenes gegeben ist, zu hemmen: so weckt die Anschauung des Lebens Jesu in denen, die überhaupt für das sittlich Schöne und Große innerlich schon empfänglich und disponirt sind, Lust und Trieb, ihr eigenes Leben zu einem ähnlichen zu gestalten; wobei nur immer der Unterschied Statt findet, daß hier nicht wie dort der Nachfolger über den Vorgänger möglicher Weise hinausschreiten, ihn quantitativ übertreffen und ebensowenig qualitativ eine Richtung einschlagen kann, die nicht in ihrem Ausgangs- wie in ihrem Zielpunkt im Lebensbilde Jesu bereits vorgezeichnet wäre.

Ein anderer Unterschied liegt allerdings noch darin, daß in unfrem Fall eine Verpflichtung besteht, diesem Vorgänger nachzufolgen, während ich, wenn ich z. B. ein Dichter oder ein Bildhauer wäre, mein Vorbild nach eigenem Geschmack wählen könnte, wofern ich überhaupt ein solches brauchte. Aber wir müssen das über das Obligatorische des Vorbildes Jesu Gesagte nun genauer bestimmen. Wir haben oben gefunden, daß mit Ausnahme derjenigen Fundamentaltugenden, die sich in der Leidensgeschichte des Herrn als in der Spitze seines Erdenlebens offenbaren, nie ein einzelnes Moment, eine einzelne Handlung oder Methode seines Verfahrens von der Schrift zum Vorbilde gemacht ist. Wir werden unten ferner sehen, daß eine vollständige Durchführung der Nachahmung desselben im christlichen Leben unmöglich wäre; daß dem Vorbilde selber gewisse Beschränkungen anhaften, die die Fassung des christlichen Moralprinzips in die Formel: „ihr sollt in allen Dingen nach Christi Vorbild euch richten“, also auch eine kategorische Verpflichtung auf das Letztere verhindern. Das entspricht nun auch genau dem Wesen und der Wirkungsart eines Vorbildes. Es ist nicht das Sittlich-Nothwendige, sondern das Sittlich-Schöne, was sich in dem Vorbild uns zur Anschauung darbietet, und was, ganz gemäß der Art, wie das Schöne in allen Gebieten seines Daseyns zu wirken pflegt, nicht etwa zuvörderst auf unser Gewissen, auf unser Pflichtbewußtseyn wirkt, dieses weckend und stimulirend, sondern auf den sittlichen Sinn, der mit Wohlgefallen auf solchem Bilde ruht, an dem das Auge sich weidet; dieß Wohlgefallen erregt die Lust, solch ein Lebensbild auch in uns und an uns selbst darzustellen, eine Lust, die allerdings nur zugleich mit dem Bewußtseyn rege werden kann, einmal: daß es unsre Bestimmung ist, solch eine sittliche Höhe zu erreichen, und zweitens: daß die Kräfte dazu uns gegeben sind, gegeben gerade durch denselben Christus, dem wir nachstreben möchten. Immerhin schließt schon dieser Wunsch, ihm nachzukommen, das negative Moment in sich, daß wir ihm bis jetzt noch ferne sind; und sowohl diese noch innerhalb der Vorstellung geschehende Vergleichung, als der erste, vielleicht mit raschem Eifer angestellte Versuch hat eine tiefe Beschämung zur Folge. Aber das ist dennoch nicht das Hauptmoment in der Wirkung des

Vorbildes, wie auch der Blick auf das Vorbild Jesu nicht der Haupthebel zur Bewirkung der Buße ist; sondern das eigentliche psychologische Medium ist und bleibt immer jenes Wohlgefallen am Schönen des Lebens Jesu, also ein ästhetisches Motiv innerhalb des Sittlichen. Und hienach bestimmt sich uns nun auch der Werth, den das Vorbild Jesu für die Ethik hat, vorerst wenigstens im Allgemeinen. Hat sie zuerst die Idee des sittlich Guten an sich, aber so, wie sich dieselbe christlich bestimmt, entwickelt; hat sie sofort gezeigt, wie diese Idee einen Verwirklichungsproceß durchläuft in der Geschichte göttlicher Offenbarung, d. h. wie sie zunächst in der Schöpfung des Menschen als sittlichen Wesens sich realisirt (ethische Anthropologie), und dann, wie sie in Folge der Sünde in einer objectiven göttlichen Manifestation, dem Gesetze, niedergelegt, präcisirt und fixirt wird (ethische Nomologie), aber ohne daß dieses zu etwas Objectivem gewordene Gute, das Gesetz, die Kraft hätte, das Subject wirklich zu versittlichen: so tritt nun als lebendige Einheit des Objectiven mit dem Subjectiven, als das fleischgewordene Wort, Christus auf (*doctorem misit, quasi vivam legem, Lact. inst. IV. 25. qui doctrinam praesenti virtute firmavit, ib. 23.*). Um nun in Christus die volle Realisirung des Guten in der Form menschlicher Persönlichkeit nachzuweisen, um also zu zeigen, daß die sittliche Schöpfung des Menschen in ihm vollendet ist, hat die Ethik nicht bloß die Unschuldlichkeit seiner Person — also den ihr mit der Dogmatik gemeinsamen allgemeinen, mehr negativen Begriff der vollkommenen Sittlichkeit Jesu — festzustellen und gegen die etwa möglichen Zweifel, die aus philosophischen oder historischen Gründen erhoben werden können, zu sichern, sondern sie hat, der praktischen und psychologischen Natur aller Ethik entsprechend, auch die Entwicklungsstufen des sittlichen Lebens in Christus, das allmähliche Werden des Guten in ihm unter der Versuchung und doch ohne Fall, zu beschreiben und als zusammenfassenden Schluß dieser Darstellung sein Lebensbild selbst in einer möglichst vollständigen, eingehenden Charakteristik aufzustellen. (Ethische Christologie.) Dies ist, so gut wie die Zeichnung oder Modellirung eines Christuskopfes, eine künstlerische Arbeit; sie wird immer etwas von der Subjectivität des Zeichners an sich haben; aber sie wird um

so mehr gelingen, je wärmer die innere Theilnahme, je tiefer die innere Verwandtschaft des Darstellenden mit dem Dargestellten ist, je mehr ihm aber auch das Auge künstlerisch geschärft ist einerseits für die unendliche Mannigfaltigkeit einzelner Züge, für die feinste Färbung und Schattirung derselben, wie andererseits für die auch im Ungleichen, sogar Widersprechenden vorhandene Einheit des Charakters; je mehr er endlich durch Wahrheit und Lauterkeit des Gefühls und Unbestechlichkeit des sittlichen Urtheils vor idealisirender Salbung wie vor jener dürrn Apologetik geschützt ist, die sich vollkommen zufrieden gibt, wenn sie für eine Handlung oder einen Ausspruch, die etwas Befremdliches an sich haben, nur irgend einen nothdürftigen Zweckmäßigkeitsgrund anzuführen vermag. Von da aus kann aber die Ethik nun nicht fortschreiten zu einer christlichen Pflicht- und Tugendlehre mittelst des Sages: dies Bild, das ihr hier vor euch steht, zeigt euch, was eure Schuldigkeit ist, geht hin und thut desgleichen. Denn so begründet, wie wir oben sahen, die Schrift ihre sittlichen Forderungen nirgends; es würde, wie wir unten des Näheren noch zeigen werden, jenes Princip vermöge der Schranken, die das irdische Leben Jesu eben als ein irdisches und geschichtliches einschließen, nicht ausreichen zum An- und Ausbau der speciellen Ethik; und überdies träte an diesem Punkt eine ganz ähnliche Hemmung wieder ein, wie die, welche das Gesetz unwirksam, ja todbringend macht. Wohl erregt, wie wir sahen, solch ein Lebensbild ein Wohlgefallen, und zwar selbst beim natürlichen Menschen; es ist das Schöne desselben, dessen Eindrücken sich Niemand ganz entziehen kann. Das ist mehr, als das Gesetz vermag, eben weil dieses nur Gesetz, nur ein in Stein gegrabener Buchstabe, nur eine dem eigenen Willen feindlich entgegenstehende Sägung ist, während das Bild Jesu Leben athmet und der Reiz des Schönen darüber ausgegossen ist. Aber, wie seiner Zeit auch das Gesetz doch nicht bloß Zorn angerichtet hat, was ihm bloß in Hinsicht seiner Wirkung im Großen und Ganzen Röm. 4, 15. nachgesagt wird, denn auch der alttestamentliche Gerechte hat Lust zum Gesetz Gottes, und redet davon Tag und Nacht — cf. Ps. 19. Ps. 119. auch Röm. 7, 22. — so umgekehrt ist auch jenes Bild eines vollkommenen Gerechten, so wenig es in kalter Erhabenheit über uns

steht, so menschlich nahe es an uns herantritt, doch weit nicht mächtig genug, um durch jenes bloße Wohlgefallen, durch den bloßen Eindruck des Schönen auch die sittliche Impotenz zu heilen und den Widerstand zu brechen, den des Fleisches Wille alsbald erhebt, wenn Ernst gemacht werden soll mit der Nachfolge. An diesem Punkte blieb einst die Theorie von de Wette stehen, die wir kurz berühren müssen, weil in ihr das Vorbildliche des Lebens und der Person Jesu eine besonders hervortretende Bedeutung hat. Christus ist (Sittenl. I. §. 68.) „der Herzog unserer Seligkeit, das Vorbild, dem wir uns nachzubilden haben; sein Bild rührt und erweckt uns mit einer geheimen Kraft. Wenn wir aber Dasjenige, was wir in Christo als Vorbild und Zweck unseres sittlichen Lebens anschauen, kurz und umfassend ausdrücken wollen, so ist es die Kindschaft Gottes. Er ist der eingeborne, erstgeborne Sohn Gottes, der dieses Ideal im höchsten Grade erreicht hat.“ Diese Gotteskindschaft ist (§. 69.) identisch mit der reinen Menschenwürde; eben hierin aber, im Vollendet-Menschlichen, kommt uns zugleich das Göttliche zur Anschauung; dieses könnte ja dem Menschen nicht unmittelbar erscheinen, der Mensch kann es nur fassen, indem es in Abbildern ihm anschaulich wird. So ist Christus Bild und Stellvertreter Gottes, er ist es durch seine sittliche Erscheinung. Er ist immer eine endliche Erscheinung, aber von einer solch unausmeßbaren und alles übersteigenden Größe, daß sie für die endliche Fassungskraft die Bedeutung des Unbeschränkten, Absoluten erhält“. Was Schleiermacher'n weit nicht genügt hat, den Glauben an die reale Urbildlichkeit des historischen Christus (Chr. Gl. II. S. 33) zu einer „Hyperbel der Gläubigen“ herabzusetzen, das liegt bei de Wette unstreitig vor Augen, nur daß letzterer jene Hyperbel als Ahnung, als Sache des Gefühls bezeichnet; dem entsprechend wird dann weiter auch die Versöhnung, wie überhaupt die ganze That der Heilsbegründung nicht ein zwischen Gott und dem Menschen vorgehender realer Act, auch nicht, wie bei Schleiermacher wenigstens, das reale Uebergehen der Sündlosigkeit und Seligkeit vom historischen Christus auf die an ihn Glaubenden, sondern einzig die Befung des Gefühls der Versöhnung und Gotteskindschaft durch die sittliche Größe des geschichtlichen Christus, der nun im Refler des

gläubigen und ahnungsvollen Gemüths als absolutes Urbild jener Gotteskindschaft mit der Glorie des Göttlichen, des Idealen umgeben erscheint, während der nackte Kern, die wirkliche Stellung Christi zu den Gläubigen nur das Vorbildliche ist (a. a. O. S. 201): „es wird dem Christen damit das erhabene Ziel vorgehalten, das er zwar nie ganz erreichen, dem er sich aber ohne Schranken nähern kann“. Es ist dieß ein ethisch-ästhetischer Idealismus, dem das Vorbildliche in seiner Verklärung zum Urbildlichen, die aber nur in der Phantasie der Gläubigen vollzogen wird, darum genügt, weil der volle Realismus der Sünde, der eine thatsächliche Aufhebung, eine gottmenschliche Versöhnung bedarf, nicht zur Anerkennung kommt. Eine Ethik, die diesen erkennt, wird auch immer finden, daß, bevor das Vorbild wirksam seyn kann, vorher jenes Hinderniß weggeräumt, ja die innere Gleichartigkeit des Menschenherzens mit dem Erlöser erst hergestellt seyn muß. Ehe dieß geschehen ist, würde die Anschauung Christi als Vorbild, während es ästhetisch anziehen würde, sittlich vielmehr nur niederschlagend, beschämend, richtend wirken. Eine Nation kann stolz seyn auf einen Dichter, den sie hervorgebracht; auch wenn keiner ihm nachfolgt, können sie ihn alle genießen und seine Ehre sich zueignen. An einer sittlichen Größe aber kann ich nicht participiren, wenn ich mich nur als Gegensatz derselben erkennen kann; ein sittlicher Heroß ergänzt nicht etwa durch seinen Ueberschuß an sittlichem Werthe meinen Defect; vielmehr, da das gleiche sittliche Gebot auch mir gilt, so stehe ich neben ihm nur um so tiefer im Schatten. So lang also die Sünde in mir nicht getilgt ist, übt auch das Vorbild des Herrn schließlich nur dieselbe richtende und vernichtende Wirkung auf mich aus, wie das Gesetz; ja diese Wirkung wird für das Gefühl eine noch empfindlichere, gerade weil das Vorbild den Inhalt des Gesetzes in lebendiger Wirklichkeit zur Erscheinung bringt. — Daher hat auch die Ethik, — nur anders als die Dogmatik, d. h. viel mehr psychologisch analysirend und praktisch eingehend in's wirkliche Leben — erst zu zeigen, wie, nachdem Christus in seiner Person das Werk der Befreiung und Erneuerung menschlicher Natur vollbracht, nunmehr von ihm, dem verklärten Menschensohn aus, die Kräfte der Heiligung auf Diejenigen übergehen, die im Glauben

sich der Erlösung theilhaftig machen; wie ferner durch Befehrung und Wiedergeburt der neue Mensch in ihnen entsteht, der, weil er nach Gott geschaffen ist (Eph. 4, 24.) und dieß durch den heiligen Geist bewerkstelligt wird, welcher Christum verklärt (Joh. 16, 14.), ebendamit auch Christi Bild trägt. Sofort könnte erst daran gedacht werden, der Gliederung des durch jenen Proceß gesetzten neuen Lebens in ein System christlicher Tugenden jenes Bild des Lebens Jesu zu Grunde zu legen, um von ihm aus die einzelnen Tugenden zu gewinnen. Daß aber noch kein bedeutenderer Ethiker diese Methode angewendet hat, ist gewiß nicht zufällig. Der Grund ist ein zwiefacher: erstens die bereits angedeutete Beschränktheit des zeitlichen Lebens Jesu; und zweitens der Geist evangelischer Freiheit, der ebensowenig nach einem äußerlich gegebenen Vorbild als nach einer äußerlich gegebenen Vorschrift das sittliche Leben bestimmen und uniformiren läßt. Beides bedarf näherer Betrachtung.

Darüber, ob etwa im Leben Jesu Züge sich vorfinden, die zur Aufstellung eines Vorbildes darum nicht geeignet wären, weil sie irgend einem Sittengebot widersprächen, brauchen wir nicht viel Worte zu verlieren. Jener Pfarrer, der einem auf einer Hochzeit lustig gewesenen Beichtkind auf dessen Bertheidigung, daß der Herr Jesus doch auch auf der Hochzeit zu Kana gewesen sey, den Bescheid gab: „hätt's auch können bleiben lassen“, hat sicherlich nicht das Rechte getroffen. Und selbst Hase, der früher wenigstens das Verfahren Jesu gegen das kananäische Weib nicht entschuldigen zu können gestand, redet in der bis jetzt-neuesten Auflage seines Lebens Jesu (4. 1854. S. 153) nur noch von einer „Inconsequenz“, von einer „durch einen würdigen Zweck bedingten Härte Jesu, die nicht so engherzig sey, daß das Ereigniß in eine Parabel aufzulösen wäre“. Ist es, wenn die Sündlosigkeit des Erlösers bestehen soll, nicht erlaubt, irgend etwas darum vom Vorbildlichen an ihm auszuschneiden, weil es unsittlich sey, so kann auch keine Rede seyn von solchen Eigenheiten, von Schrullen, wie man sie einem Original nicht nur zu verzeihen weiß, sondern sogar an ihm liebenswürdig finden kann, ohne sie irgend nachahmungswürdig zu finden. Vielmehr liegt

die Beschränktheit des Vorbildlichen an Christus einerseits darin, daß wir Verschiedenes an ihm nicht entdecken, wovon uns unser Verstand sagt, daß es doch wohl nicht Sünde seyn könne, daß es sogar einen positiven Werth habe; und andererseits darin, daß Verschiedenes von ihm gethan ist, von dem uns abermals der bon sens bezeugt, daß das nicht auch uns zuzumuthen sey. Jesus hat Wunder gethan; ist also der kein rechter Jünger, der nicht auch Kranke ohne Arznei heilen und Teufel austreiben kann? (Ein solcher Satz ist, übrigens nicht mit Berufung auf das bloße Vorbild Jesu, sondern auf seine Verheißungen Joh. 7, 38. 14, 12. Marci 16, 17. 18., im Zusammenhange mit Pfarrer Blumhard's Heilungen öfters gehört worden; das Ausgestorbenseyn der Wundergabe wurde nur als Folge des Verfalls der Kirche, die Regeneration der letztern als nothwendig mit einer Erneuerung der ersteren verbunden bezeichnet.) Jesus hat nicht in der Ehe gelebt, er hat keinen weltlichen Beruf zum Broderwerb getrieben; er hat weder einer Kanzel noch eines Chorrocks sich bedient, um zu predigen; er hat nie gelacht, hat weder Poesie noch Musik getrieben, hat sich außer der heiligen Schrift weder mit Büchern noch mit Wissenschaften abgegeben: ergo ist das alles wohl auch nicht zu rechtfertigen? Sogar bis zu Kreuzigungen hat, wie die Geschichte lehrt, der religiöse Wahnsinn es in Einzelnen getrieben. Wir müssen also wohl, das ist außer Zweifel, unterscheiden zwischen dem Allgemeingültigen und dem, was theils ausschließlich zu seinem Berufe — theils rein zu der Einkleidung jenes Allgemeingültigen in locale und temporäre Formen gehörte, welche — nicht etwa die Geschichtschreibung, die ebendamt zur Dichtung würde, sondern die Geschichte selbst, die Nothwendigkeit eines vollkommen geschichtlichen, nicht über den Menschen schwebenden, sondern menschlich unter Menschen verlaufenden Daseyns ihm gegeben. (Einen Kanon zu solcher Ausscheidung geben Reinhard, *Moral* II. S. 371. Flatt *Moral* S. 34 ff.; über die Unzulänglichkeit der angegebenen Kriterien aber s. Steiger, *Commentar zum 1. Brief Petri*, S. 281.) Aber wer vollzieht nun diese Ausscheidung, so daß nicht unter dem Namen von Localem und Temporärem auch Solches beseitigt wird, was alles Ernstes auch von uns zu fordern im Sinne der Schrift liegt? Wer weiß nicht, wie viel

man seiner Zeit von der Substanz christlicher Begriffe unter dem Namen von Hebraismen oder Orientalismen wegzuschaffen geübt war! Ferner: für eine Menge von Lebensverhältnissen bietet wegen der Unähnlichkeit der ganzen Lage das Leben Jesu keinen unmittelbaren Vorgang dar. Ich muß also aus dem, was es darbietet, Schlüsse ziehen zur Beleuchtung und Lösung solcher neuen Probleme; es ist der Kanon aufgestellt worden: Denke nur in jedem Falle: wie würde Jesus handeln, wenn er in meiner Lage wäre? Diese Regel läßt sich in abstracto wohl hören; aber wer gibt mir Bürgschaft, daß meine Uebersetzung des Thuns und Lassens Jesu aus den Gegenden am Jordan in die des Rhein und Neckar, aus dem ersten in's neunzehnte Jahrhundert die richtige ist? Gerade die volle, innere Harmonie der geschichtlichen Erscheinung Jesu, die unzweifelhaft providentielle Ordnung, vermöge welcher der Gottmensch als historische Person eben nur in der Zeit, in welcher er gekommen ist, und in keiner andern weder zuvor noch hernach hat erscheinen sollen und können, macht es in vielen Beziehungen geradezu unmöglich, uns den Erlöser in einer andern, etwa modernen Gestalt auftretend zu denken. Dort war die Figur eines Propheten oder auch die eines wandernden Rabbi eine in's Ganze hincinpassende; unter allen im Lauf der Jahrhunderte inzwischen ausgebildeten Formen menschlichen Daseyns und menschlicher Wirksamkeit können wir uns keine, unter allen jetzt existirenden Aemtern keines denken, worin eine messianische Persönlichkeit erscheinen könnte; weder der Pfarrer noch der Professor, weder der Volksredner noch der Missionar wäre dazu brauchbar. Das fühlen die Sectirer richtig heraus; sie legen immer den Christus κατά σάρκα als Maßstab an die jeweiligen Zustände und Aemter in der Kirche und finden natürlich, daß sich Christus in diesen modernen Gewändern schlechthin nicht erblicken, nicht denken läßt; es ist dann nur ihre Bornirtheit, ihr Mangel an allem geschichtlichen Sinne, daß sie um jener Incongruenz willen das Vorhandene verwerfen, als ob sich, was vergangen ist, je wieder herstellen ließe. Wir dürfen sogar behaupten: während der Messias unter Israel eine diesem Volke bekannte, unter ihm einheimische Lebensstellung und Lebensweise haben mußte, um seine Mission erfüllen zu können, muß er für uns ein fremdes

Gewand tragen; ihn unter irgend einer der uns geläufigen Gestalten sich auch nur vorzustellen, hat etwas durch den Contrast Verlegendes. (Selbst der „Heliand“, die einzige wirklich poetische Messiasade, die das Geschichtsbild Jesu aus der Atmosphäre von Palästina in's mittelalterlich-deutsche Volksbewußtseyn travestirt, vermag, schon weil es nichts anders seyn will als ein Epos, und überdies seine aus der Umgebung des Dichters genommenen Gestalten dem neutestamentlichen Original noch näher stehen, als was jede spätere Zeit dergleichen aufzuweisen hätte, jenes Urtheil nicht zu entkräften.)

Allein die fragliche Beschränkung geht noch weiter. Wenn alles wahrhaft Gute in erkennbaren Zügen des Lebensbildes Jesu repräsentirt seyn soll, so muß offenbar dieses einen förmlichen *catalogus virtutum* vorstellen. Ein Katalog ist aber kein Bild, also auch kein Vorbild; die innere Einheit, das geistige Band, welches diese „Beispiele des Guten“ zusammenhält, ist nur dann eine persönliche, wenn sie eine individuelle ist, wenn der Träger aller dieser Tugenden ein Charakter ist. Ein Charakter aber hat immer eine gewisse sittliche Beschränkung an sich; während er einerseits entschieden der Ausdruck der höchsten Vollendung menschlicher Sittlichkeit ist, und deshalb am wenigsten bei Christus fehlen darf, hindert uns andererseits jenes Beschränktseyn des Charakters auf bestimmte sittliche Qualitäten, die vor andern vorwiegen, gerade dem Erlöser einen Charakter beizulegen. Niemeyer hat sich gehütet, in seiner „Charakteristik der Bibel“ auch Christo im Pantheon der biblischen Charaktere einen Platz anzuweisen, und Hase sagt (a. a. O. S. 63): „Jede Charakteristik Jesu ist in Gefahr, sich zu einer personificirten Moral und Psychologie mit Aufzählung aller möglichen Tugenden und Fähigkeiten zu verflachen, denn dem Ideale der Menschheit ist wesentlich, einen scharf gezeichneten Charakter nicht zu haben, sondern das schöne Ebenmaß aller Kräfte. Sein Wesen ist vollendete Gottesliebe, dargestellt in reinsten Humanität.“ Es scheint somit, daß uns nur die Alternative übrig bleibe: in Christus entweder ein vollkommenes, alle Tugenden in sich darstellendes Vorbild zu haben, aber keinen Charakter, oder einen Charakter, aber kein ausreichendes Vorbild. Wir stehen nicht an, uns unbedingt zum Zweiten zu ent-

schließen: erstlich weil uns die persönliche, individuelle Ausprägung der Sittlichkeit eine höhere Form menschlicher Sittlichkeit ist, als ein lebendes Verzeichniß aller möglichen Tugenden (vgl. Rothe, Ethik III. S. 393) — wer je im Leben solchen Personen begegnet ist, in denen alle Tugenden ganz gleichmäßig vertreten waren, so weit dieß überhaupt möglich ist, wird uns Recht geben; das sind nicht die Leute, die mit der Kraft eines energischen Willens die Gestalt der Welt umwandeln; — und zweitens, weil in der That das geschichtliche Bild Jesu, so harmonisch es in sich ist, doch eben weit mehr einen Charakter als eine Muster-sammlung aller Tugenden darstellt. Denn jenes Harmonische ist nicht identisch mit einer gleichmäßigen Ausbildung aller und jeder sittlichen Antriebe zu wirklicher Tugend; es können einzelne Momente der in der Wurzel allerdings einheitlich vorhandenen, alle Keime in sich schließenden Sittlichkeit mehr, andere weniger entwickelt, manche sogar unentwickelt seyn, und dennoch ist das Ganze nicht nur harmonisch, sondern ein wirkliches Ganzes. Ein tüchtiger Charakter ist ebenjowenig ein bloßes Bruchstück von Sittlichkeit, als die ganze menschliche Person ein bloßes Bruchstück von Menschheit ist; sie ist Totalität in sich selbst, und ihre Beschränktheit ist nur die, die immer das Concrete, Lebendige vom Abstracten unterscheidet. Indem wir in Betreff der Ausführung eines wirklichen Charakterbildes Jesu an die Darstellungen von Ullmann (die Sündlosigkeit Jesu, 6. Aufl. S. 61—82) und Schmid (Bibl. Theol. I. S. 96—101) erinnern, als Beweis, daß eine solche Ausführung denn doch ganz wohl möglich ist, fügen wir nur folgendes bei. Der Erlöser ist ein Mann, schon das bestimmt seinen Charakter; nicht das abstract-Menschliche, sondern das Männliche läßt sich aus jedem Schritte, den er thut, herausfühlen; sowohl seine Liebe als sein Ernst haben den specifisch männlichen Charakter — faßt er doch z. B., so sehr er sich als den Mittelpunkt des Himmelreichs weiß und vom Verhältnisse zu seiner Person das Verhältniß eines Jeden zum Himmelreich abhängig macht, gleichwohl diese Stellung so wenig in einem subjectiven Sinne (wie das die Art der Frauen ist, alles subjectiv=persönlich zu nehmen und darum auch in ihrer Empfindlichkeit leicht verletzbar zu seyn), daß er selbst eine Lästerung seiner

Person Luc. 12, 10. noch als eine läßliche Sünde bezeichnet gegenüber der Lästerung des heiligen Geistes; so objectiv behandelt er die Sache, daß er das feindselige Benehmen gegen seine Person in ihrer geschichtlichen Erscheinung unterscheidet von der Feindschaft gegen das Princip göttlicher Wahrheit und göttlichen Lebens, wie es in der Menschen Herzen selbst arbeitet; — anderer näher liegenden Züge der von allem Weichlichen, Sentimentalen, Launenhaften völlig freien Männlichkeit nicht zu gedenken. Er ist ferner Israelit, und trotz allem Universalismus verleugnet er diesen Charakter nie durch einen zerfahrenen Kosmopolitismus; es kommt ihm nicht in den Sinn, er weist sogar jede Versuchung dazu entschieden zurück, die jetzt noch gezogene Schranke, über die er erst vom Throne der Verklärung aus seine Jünger hinaussenden will, jetzt schon irgendwie zu überschreiten. Er hat einen bestimmten Beruf, der die kurze ihm zugemessene Zeit vollständig ausfüllt; also auch hier kein Herumtasten an diesem und jenem, um sich in Allem als den Allen Ueberlegenden zu zeigen; er geht nur den Weg, der ihm wie keinem andern gewiesen ist. (Vgl. Geß a. a. O. S. 337: „Es versteht sich von selbst, daß Jesus nicht alle in ihm liegende Gaben entwickelt hat. Der Beruf, den er in sich erkannt, war, der religiös-sittliche Erneuerer der Menschheit, vielmehr der Offenbarer des Vaters, der Hohepriester und Stammvater des Lebens für die Menschheit zu werden. Gegenüber von diesem Berufe, die Lebenswurzel der Menschheit zu erneuern, wäre jede andre Beschäftigung, als die mit dem Vater im Himmel, mit dem Herzen der Menschen und mit der im A. T. niedergelegten, durch Jahrtausende sich hinziehenden Offenbarung Gottes, Tändelei gewesen.“) Jener Beruf hatte seine Spitze im Kreuzestod, und war schon zuvor allenthalben begleitet von der Menschen Unverstand, ihrer Unwahrheit und ihrem Haß — so ist es auch natürlich, daß seine Stimmung eine durchweg ernste, ja wehmüthige ist, übrigens auch dieß in männlicher Weise; von eigentlicher Heiterkeit, was wir so zu nennen pflegen, können wir bei ihm nicht reden, aber ebenso wenig liegt in jenem Ernst jemals etwas Finsternes und Saures. Sein öffentliches Leben ist, mit andern glänzenden Laufbahnen verglichen, fast nur ein Fragment; dasselbe nach solchen Seiten, wo wir vergebens weitere Ausmalung

des Bildes suchen, etwa aus apokryphischen Evangelien ergänzen zu wollen, wie Laſaulr (Sokrates Leben, Lehre und Tod, München 1858. Letzter Abschnitt: Sokrates und Christus, S. 110 f.) zu thun Lust hat, um für die Ironie des griechischen Weisen auch im Bilde Jesu ein Analogon zu gewinnen, wäre ein gewagtes Experiment, wie die dort gegebene Erklärung, daß solche Züge „in den abgekürzten Erzählungen unsrer Evangelien übergegangen werden als nicht zu den kirchlichen Zwecken passend, für welche sie geschrieben seyen“, zu fatalen Concessionen führen dürfte. Es steht, sagen wir, als Fragment vor uns; aber daß er uns nur als Mann vor Augen tritt, daß sein Jünglingsalter völlig verhüllt ist und wir als Greis ihn gar nicht uns denken können, das gehört wieder zu jenen Beschränkungen, die einen Charakter bedingen, aber eben damit auch für das Vorbildliche einen im Verhältniß zum ganzen Gebiete christlicher Specialpflichten und Tugenden nur engen Raum übrig lassen.

Ist es aus diesem Grunde nicht möglich, das Vorbild Jesu zur Grundlage einer wissenschaftlichen Tugendlehre zu machen, weil theils ausgeschieden, theils ergänzt werden muß, hiezu aber ein höheres Princip schon vorauszusetzen ist: so kommt dazu nun eben, daß uns ein solches auch wirklich gegeben ist. Christus ist das Princip der Ethik, aber eben er selbst, nicht bloß sein Bild, nicht bloß die Spanne Zeit, die er unter irdischen Bedingungen im irdischen Leben zubrachte. Er aber ist ein Lebendiger, sein Evangelium, seine ganze Stiftung soll nicht wieder ein Gesetz, wenn auch — anstatt der Form des Buchstabens, jetzt in Form eines Vorbildes seyn, das aber doch auch ein *ὑπογραμμός* (wörtlich ein Schreibemuster) wäre; sondern was er pflanzt, das ist Leben, — ein Leben, dessen Zeugungskraft nicht Exemplare, sondern Personen, Charaktere bildet, die als solche viel zu viel Selbstständigkeit haben, als daß sie das zeitliche Leben Jesu ängstlich copiren müßten, die viel zu sehr von innen heraus, vom Geiste, welcher der Herr ist, regiert werden, als daß sie, wenn im Bilde des *Χρῖστος κατὰ σάρκα* zufällig für irgend ein sittliches Problem ein bestimmter Vorgang zu entdecken wäre, dann rathlos dastünden. So wenig, wie wir oben schon erinnerten, die Apostel für ihre Lehrthätigkeit die Instruction erhalten haben,

nur immer des Herrn eigene Reden wörtlich zu wiederholen und ja darauf zu sehen, daß kein Wort, keine Silbe anders laute — der Geist vielmehr sollte zur Stunde ihnen eingeben, was sie reden sollten, und in neuen Zungen haben sie geredet: ebenso wenig war auch ihr Wandel ein bloßes Nachzeichnen seiner Lebenszüge, sondern frei von innen heraus, und darum auch bei Jedem wieder in eigenthümlicher Weise, gestaltete sich ihr Leben. Aber dieß innere Lebensprincip ist Christi eigener Geist, und darum wird von selbst diese Gestaltung von innen auch ein äußeres Lebensbild zu Stande bringen, in dem Jeder die Aehnlichkeit mit dem Lebensbilde Jesu erkennt. Es ist nicht die Aehnlichkeit einer Copie, sondern sie ist vergleichbar der Familienähnlichkeit, die man oft gar nicht in einzelnen Zügen nachweisen kann, und die dennoch in's Auge fällt, oder die oft neben neuen, originalen Zügen nur in Einzelnem erkennbar ist, ja oft nur momentan wie ein Wetterleuchten über das Antlitz geht, und die dennoch wirklich vorhanden ist, wirklich den vorhergehenden Grundzug der ganzen Bildung, den Hauptnerv des Eindrucks ausmacht, den wir davon empfangen. Wenn wir aber von neuen, originalen Zügen sprechen, die in eines Christen geistlichem Antlitz zu Tage kommen können, so scheint das wohl eine gefährliche Concession, als ob wirklich Christliches sich im Laufe der Zeiten aus der freien Persönlichkeit entwickeln könnte, das in Christo nicht vorhanden gewesen, worin er also wirklich übertroffen worden wäre. Uebertroffen nicht — aber allerdings ergänzt, in dem Sinn, in welchem wir oben von nothwendigem Beschränktseyn seiner zeitlichen Lebensentfaltung gesprochen haben. (Man könnte hiemit die Stelle Kol. 1, 24. in Parallele setzen; wie dort von einer Ergänzung der *ὑπερήματα τῶν θλίψεων Χριστοῦ* durch Paulus die Rede ist, so ergänzt auch das Thun der Gläubigen die Beschränktheit des zeitlichen Lebens Jesu durch eine sittliche Mannigfaltigkeit, davon dennoch die Wurzel nur er selber ist.) In der Natürlichkeit, der somatischen und psychischen, die den Individuen in immer neuer Gestaltung durch Zeugung und Geburt in die Welt mitgegeben wird, liegt ein unerschöpfliches, immer neues Material, das der Geist Christi aufnimmt, durchdringt, reinigt und heiligt, und zur Bildung immer neuer christlicher Charaktere verwendet, wie er ganze Nationen in ähnlicher

Weise als ein Sauerteig durchdrungen und umgewandelt hat, ohne ihnen die originale Eigenthümlichkeit zu nehmen, sondern so, daß durch sie eine um so größere Mannigfaltigkeit der Glieder am Leibe Christi erlangt wird. Es steht ja mit der christlichen Sittlichkeit keineswegs so, daß der Unterschied der Charaktere bei fortschreitender Heiligung verschwinden und eine völlige Uniformität angestrebt werden müßte. Das wird nur gefordert von einem geistlosen Rigorismus, dem alles Freie, Frische, das nicht nach gesetzlichem Kanaleiformat sich zuschneiden läßt, ein Greuel ist, der auch so wenig Vertrauen zur innern Macht der Wahrheit besitzt, daß er meint, wenn nicht mit ängstlicher Sorgfalt dieses Format eingehalten werde, so sey es um Christenthum und Kirche geschehen. — Aber wie frei und eigenthümlich auch die christlichen Charaktere sich entwickeln mögen: ist nur der Lebenskern, aus dem sie erwachsen, wirklich der lebendige Christus im heiligen Geiste, so wird auch das Resultat immer irgendwie eine solche Familienähnlichkeit selbst in äußern Dingen seyn; je mehr sich, zumal in spätern Lebensjahren, ein christlicher Charakter abklärt, je mehr das, was noch unerneuerte Natur, noch eckig und schroff an ihm ist, mit hineingezogen wird in des Geistes Zucht, um so deutlicher wird, ohne daß irgend jene Selbstständigkeit und freie Bewegung, jenes Leben aus dem Innern heraus gehenmt oder gebannt würde, das Bild Christi an ihm zu entdecken seyn, um so genauer wird sich für einzelne charakteristische Züge das Urbild in der Geschichte Jesu nachweisen lassen. In diesem Sinne kann auch mit Schleiermacher (christl. Sitte S. 291) gesagt werden: „alles Handeln des Christen als solchen ist die Fortsetzung des Handelns Christi selbst“ (S. 293): „alles Handeln auf diesem Gebiete“ (nämlich dem des verbreitenden Handelns) „kann nichts andres seyn, als Nachfolge Christi, als ein seinem Handeln sich anschließendes, vollkommener in dem Maße, als es in der That dem Handeln Christi ähnlich wird.“ Sogar den Satz (S. 292) können wir uns, richtig verstanden, gefallen lassen, daß unser verbreitendes Handeln eine Fortsetzung des erlösenden Handelns Christi sey, sobald dabei im Auge behalten wird, daß unser Erziehen, Lehren, Predigen nur dadurch eine erlösende Wirkung ausübt, daß es als Behikel für die nur einmal wirklich vollbrachte Erlösung dient,

um die Kraft und den Segen derselben auf jedes nachkommende Geschlecht überzuleiten. So kann in secundärem Sinn immerhin auch ein im Namen Christi handelnder Christ für einen Mitmenschen ein Heiland werden. Aber auch Schleiermacher denkt sich unter jener Nachfolge Christi und Fortsetzung seines Werkes nicht eine äußerlich = genaue Nachbildung desselben, s. S. 297: „Christi Handeln war in seinem Ausgangspunkt ein individuelles, in seiner Wirkung auf die Menschen aber ein universelles, und nur dadurch konnte in jedem wieder ein eigenes individuelles entstehen“, woraus sofort der Canon abgeleitet wird, „daß Niemand gerade seine persönlich individuelle Form des Christenthums auf andere soll übertragen wollen“; der Beisatz (S. 298): „die ganze Praxis Christi ist uns Beleg dafür“ hebt eigentlich das Verhältniß von Vorbild und Nachbild einfach wieder auf, reducirt es wenigstens auf das Allgemeine.

Aus diesem Sachverhalt ergibt sich nun, daß die Ethik, nachdem sie in der früher angegebenen Weise und an dem dafür geeigneten Orte ihres christologischen Theils das Lebens- und Charakterbild Jesu geschildert hat, später bei der Entwicklung des christlichen Lebens nach seinen verschiedenen Seiten wohl oft Veranlassung haben wird, auf dasselbe zurückzudeuten, um daran zu zeigen, wie es mit einer der christlichen Tugenden gemeint sey, z. B. welcher einen Grad von verzeihender, duldender Liebe auch der Christ sich aneignen müsse, wenn sein Christenthum ein ächtes, dem Gesetze des Geistes entsprechendes seyn soll; sie wird, wo es sich um die Pflichten der Erzieher handelt, an Christi Erzieheweisheit gegenüber von seinen Jüngern erinnern; oder wo von furchtlosem Bekennen die Rede ist, an sein Bekenntniß vor geistlichem und weltlichem Gericht u. s. w. Aber wie schon dieser Gebrauch des Vorbildes Christi mehr nur einem praktischen Zwecke dient, so werden wir überhaupt mit demselben viel mehr auf diese Seite hinübergedrängt. Es ist für den einzelnen Christen zum Zwecke der Erbauung, insbesondere aber zur Selbstprüfung sehr förderlich, das Lebensbild Jesu sich fleißig vorzuhalten, indem durch die stets wiederholte Vergleichung desselben mit der eigenen Lebensgestalt die Mängel der letztern ihm immer wieder in's klarste Licht treten, mehr als

diesß bloßen Sittenregeln gegenüber möglich ist (*homines malunt exempla, quam verba, quia loqui facile est, præstare difficile . . . Contumacia redargui non potest, nisi exemplo. Lac-tanz a. a. O. 23. 24.*). Während also die Ethik bei der systematischen Construction der Tugendlehre nicht vom Vorbilde Jesu ausgehen kann, so wird sie, außer dem oben bezeichneten gelegentlichen Gebrauch, den sie davon macht, noch in ihrem ascetischen Theile darauf zu sprechen kommen, indem sie unter ihren Tugendsmitteln die Betrachtung jenes Vorbildes und die Anwendung desselben zur Erbauung, zur Selbstprüfung und zum Antriebe aufzuführen und die Art und den Werth derselben zu bestimmen hat. Ist aber diese Betrachtung und Anwendung des Vorbildes Jesu Sache der Ascese, so ist sie auch Sache der berathenden Seelsorge*) und Sache der öffentlichen Erbauung, also namentlich Sache der Predigt. In dieser, wo es nicht auf systematische Begründung und Entfaltung des christlichen Lebens als Inhalt einer Wissenschaft abgesehen ist, wo es vielmehr den einzelnen Schrifttertext nach allen Seiten fruchtbar auszulegen gilt; in der Predigt ferner, wo die Operation der Anwendung eine so bedeutende Stelle einnimmt, wo, wie das biblisch Gegebene überhaupt, so insbesondere die Momente des Lebens Jesu nach dem Gesetze der praktischen Auslegung im Ganzen und im Einzelnen der Gemeinde in ihrem leibhaftigen, dermaligen Bestand gegenübergehalten werden, wo also auch Solches, was ursprünglich gar nicht in der Absicht gethan oder gesagt ist, uns ein Vorbild geben zu wollen, durch Anwendung zu einem solchen gemacht, als solches gleichsam ausgebeutet wird: da ist der eigentliche Ort, wo die vorbildliche Seite des Lebens Jesu zum regelmäßigen Gegenstande der Betrachtung werden muß, immer freilich unter der Voraussetzung, daß durch diese Anwendung nicht das Erste, die Aneignung, — also über dem Vorbilde Christi nicht Christus selbst versäumt wird. (Das Nähere hierüber ist ausgeführt in der Homiletik des Ver-

*) So stellt z. B. Samuel Ursperger in dem Buche „der Kranken Gesundheit und der Sterbenden Leben“ (neu herausgeg. von Fedderhose 1857. S. 238) dem Kranken Jesum vor als „den besten Patienten“. Vgl. auch Steiger, Krankenbuch S. 44. 51 u. f. w.

fassers, 4. Aufl. S. 125 — 127.) Auf diesem Wege ist das möglich, was die wissenschaftliche Ethik nicht thun kann, nämlich auch für solche Lebensverhältnisse, in denen der Herr selbst gar kein wirkliches Vorbild seyn kann, aus seinem Bilde gewisse Züge zu verwenden; die Predigt vermag das, weil sie als rednerisches Product vermittelt der Phantasie ihren Stoff mit einer gewissen Freiheit behandeln, Einzelnes in den Prospect, Anderes dagegen zurückstellen, im Kleinen ein Bild des Großen, im Singulären mittelst irgend einer Ideen-Association das Symbol des Allgemeinen erkennen darf*). Aber all dieser Freiheit setzt denn nicht bloß die vorhin erwähnte Regel in Betreff des Verhältnisses der Anwendung zur Aneignung, sondern auch die Forderung guten Geschmacks eine Grenze; je nachdem in dieser Beziehung eine Zeit oder ein Prediger feiner organisiert und gebildet oder von Natur und Bildung weniger begünstigt ist, wird auch in der Predigt, wie in der gesammten Erbauungsmethode, das Vorbild Christi richtiger oder unangemessener behandelt werden; der homiletische Geschmack wird auch hieran sich messen lassen. Schneckenburger führt in seiner „vergleichenden Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs“ I. S. 146 die Schrift eines irischen Bischofs Taylor an „des wahren Christen Leben und Wandel nach dem Fürbilde des Herrn J. Chr. Bremen 1704“; es ist uns bis jetzt nicht gelungen, dieses Fundes habhaft zu werden, aber die a. a. O. mitgetheilten Proben daraus lassen vermuthen, daß genannter Bischof mehr beharrlich in seinen Nutzenwendungen

*) Der Prediger ist z. B. in seinem vollen Rechte, wenn er einmal nach Joh. 6, 1 — 27. den Erlöser als Vorbild eines Hausvaters darstellt etwa nach diesen Gesichtspunkten: 1) er fragt: wo kaufen wir Brod, daß diese essen? aber er weiß bereits, was er thun will — innere Klarheit, Gewißheit, Entschlossenheit im Gegensatz zu rathloser Sorglosigkeit. 2) Er läßt sich genügen an dem, was da ist, aber durch Dankagung weiß er es zu segnen. 3) (V. 10.) Er schafft und hält Ordnung im Hause; jedes muß auf seinem Posten seyn, jedes das Seine schaffen (V. 11. 13.). 4) So wenig er aber das Zeitliche gering achtet, das er vielmehr pünktlich (V. 13.) zu Rathe hält, so ist doch (V. 27.) sein Augenmerk darauf gerichtet, sich und den Seinigen unvergängliche Speise zu verschaffen. — Dem Abschnitt über die Hausvaterpflichten könnte die Ethik dieses Bild nicht zu Grunde legen; die Predigt aber darf dieses auf jene übertragen.

als von wählerischem Geschmaack gewesen seyn muß. Ein späterer Prediger macht irgendwo vom Gespräch mit der Samariterin die Anwendung, daß, wie Jesus am Brunnen ein religiöses Gespräch angeknüpft habe, so auch die wasserholenden Mägde sich über geistliche Dinge unterhalten sollen — eine vorbildliche Deutung, welche durch das Uebermaß ihrer Erbaulichkeit fast unerbaulich wirkt. Noch mehr freilich hat die rationalistische Predigt und Andachtsweise den Gebrauch des Vorbildes in einen förmlichen Mißbrauch umgewandelt und es uns beinahe verleidet, dieses Gebiet überhaupt zu betreten. Mitten aus dem Pathos heraus, womit dieses Vorbild gepriesen wird (z. B. von Hager in dem Buche: „Jesus der Weise von Nazareth, ein Ideal aller denkbaren Größe“ Leipzig 1800), gähnt uns die dogmatische Hohlheit und Armseeligkeit solch einer Christologie widerlich an; nicht minder läßt uns der Scharfsinn kalt, ja er verletzt uns, womit seiner Zeit die Prediger der Gothaer Bibliothek der Kanzelberedtsamkeit, zum Theil auch die der Mühlhäuser Sammlung eine Menge speziellster vorbildlicher Züge an dem Herrn aufzuweisen verstanden (wenn z. B. in jener „Bibliothek“ II. S. 169 Dräseke den Herrn als Muster des Zartgefühls, IX. S. 53, Köhr als Muster ächter Bildung hinstellt und ein anderer, Köffler XII. S. 120 gar schon damit genug zu thun glaubt, daß er Jesum „als ehrlichen Mann“ schildert und seinen Zuhörern das schmeichelhafte Zutrauen schenkt, es werde schon der Tert — Matth. 22, 15 — 22. — sie „mit einem gewissen Wohlgefallen an Jesu erfüllen und ihre Achtung vor ihm vergrößern!“) Wie ganz anders aber haben Männer, wie Schleiermacher, Nitsch, Beck, in ihren Predigten das Vorbildliche an Jesu mit Feinheit herausgehoben und homiletisch verwerthet, letzterer insbesondere durch häufige Darlegung des sittlichen Gehalts einzelner Handlungen Jesu im Gegensatz gegen das weltübliche Treiben der Menschen (vgl. z. B. Christl. Reden I. Aufl. Bd. I. S. 103. 129. 142, vgl. mit III. 107. Ferner I. 312 f. II. S. 22 f. 35. III. 172. 181. 185. IV. S. 82 ff. 187).

Wenn wir aber das Vorbild des Herrn vornehmlich der theologischen Praxis zuweisen, wird dann nicht anstatt der Ethik (und noch mehr anstatt der Dogmatik) vielmehr die praktische

Theologie es fern, die auch als Wissenschaft oder doch als Kunstlehre jenes Vorbild zum Ausgangspunkte zu nehmen hätte? Hier steht wenigstens der Beruf Jesu in genauer Parallele zum geistlichen Beruf. Wenn die Herrnhuter ihre Missionare zu zween und zween aussandten und wohl noch aussenden, nach dem Beispiele Jesu Marci 6, 7., so ist dies eine Anwendung seines Vorganges zu einer Regel für den Betrieb der Mission, die sich aus nahe liegenden Gründen der Zweckmäßigkeit von selbst empfiehlt, und die nur durch das Andenken an das Verfahren des Herrn eine gewisse Weihe, etwas das Gemüth doppelt Ansprechendes bekommt. Aber wenn man consequent weiter schreiten wollte, wenn z. B. nach Jesu Beispiel auch kein Prediger einen festen Gehalt auf fester Stelle beziehen sollte, so würde der Verfall der Kirche bald zu der Erkenntniß zwingen, daß hier das Nachahmen am unrechten Orte sey. Wenn die Waldenser, wenn Wykliffe solche Prediger umhergesandt haben, so beweiset das für den geordneten Bestand der Kirche nichts, vgl. was Carl Heinrich Rieger über diesen Punkt zu Apg. 9, 32. (Betrachtungen über's N. T. II. S. 51) bemerkt. Daß sich aus den Evangelien kein Kirchenrecht schöpfen läßt, bedarf keines Beweises; die Liturgik nach den Gebeten construiren zu wollen, die aus des Herrn Mund aufbewahrt sind, wäre ein seltsamer Versuch, da die Lehren vom Geist, Inhalt und Ton des Gebets, die daraus zu entwickeln sind, nur für einen ganz speciellen Theil der Liturgik ausreichen. Für Pastoraltheologie liegen im Bilde des guten Hirten unstreitig Momente von großer Bedeutung, aber selbst die Theologen von exclusiv-biblischer Richtung nehmen immer noch Apostelgeschichte und Pastoralbriefe zu Hülfe; der Pfarrer findet in einem Titus oder Timotheus immer noch eher einen Amtsvorgänger, also auch ein Amtsvorbild, als in Christus, der kein Pfarrer, sondern der Herr der Kirche, das Lebenswort selber ist. Eine Katechetik aus der Lehrart Jesu abzuleiten, hat noch viel weniger gelingen können, da der Herr, auch wo er mit Kindern umgeht, doch nicht mit ihnen katechisirt, sie nicht einmal examinirt; nur durch Abstraction lassen sich aus seinen Reden zu Volk und Jüngern einzelne allgemeine Sätze ableiten, die zwar auch für die Katechetik wahr sind, aber aus denen man noch keine Katechetik bilden kann.

Was endlich die Predigt anbelangt, so ist erst neuerlich wieder ein Versuch gemacht worden, die Lehrthätigkeit Jesu als Vorbild zu benutzen, um eine Theorie der Predigt daraus zu gewinnen, s. die Abhandlung von Wächter in der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1857. S. 271 ff. 386 ff. Auch diese Arbeit zeigt, daß sich ganz vortreffliche Regeln ableiten lassen, so weit es sich um allgemeine Fragen handelt, z. B. daß Gesetz und Evangelium in evangelischer Weise verbunden, Natur und Gnade nicht unter einander gemengt, aber auch nicht mit dem Gegensatze von Sünde und Gnade verwechselt werden dürfen; daß mit dem Unglauben nicht unterhandelt, wie locale und temporäre Sünden gestraft werden müssen — also Dinge, die im Grunde den allgemeinen dogmatischen und ethischen Boden betreffen, auf dem das Christenthum der Welt gegenübersteht. Aber wir müssen doch fragen: wird wohl einer, der predigen lernen soll, aus diesen allgemeinen, nicht einmal specifisch homiletischen Anweisungen lernen, einen gegebenen Schrifttext fruchtbar, gedankenreich, mit richtiger Anwendung auf Zeiten und Personen, klar und geordnet zu bearbeiten und eine Rede in denjenigen Formen, die die Würde des Cultus fordert, zu Stande zu bringen? Die da behaupten, ihre Homiletik nur aus der Schrift und vollends nur aus dem Beispiele Jesu zu schöpfen, die wollen nur sich und Andern nicht gestehen, wollen es nicht merken, wie viel Andres sie noch gelernt haben müssen und wie viel sie factisch in sich aufgenommen haben, das, während das Evangelium ihnen den Inhalt darbietet, auch mit ein Factor ist, mittelst dessen sie demselben die angemessene Form geben. Es ist etwas Schönes um die Consequenz in Festhaltung eines Princip's; aber sich aller Selbsttäuschungen zu ent schlagen, und eben deshalb auch dem menschlichen Factor in göttlichen und geistlichen Dingen sein Recht und seine Bedeutung zuzuerkennen — Gott zu geben, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers ist, das ist noch besser. Und wie wäre es auch jemals möglich, Reden des Herrn, wie namentlich die im Johannis-Evangelium, in einer Predigt für die Gemeinde nachzubilden! Sieht etwa auch nur eine der Reden in der Apostelgeschichte, wie z. B. Cap. 17., da Paulus zu den Athenern redet, wo doch auch eine erst zu befehrende Volksmenge,

nicht eine getaufte, in Andacht ihren Sonntag feiernde Christengemeinde vor ihm stand, — sieht sie nach Anlage und Styl wie ein Nachbild der Reden Jesu Joh. 5—8. aus? Man braucht noch kein „Aber“ gegen die Schrift zu haben (a. a. O. S. 377), um es dennoch bedenklich zu finden, wenn allgemeine Regeln auch von solchen Seiten der Lehrart Jesu abgeleitet werden, die nur in seinem Munde und seinen Zuhörern gegenüber am rechten Plage waren. Wie nämlich der Herr diesen Zuhörern Vieles verblümt gesagt habe, so sey es auch heute noch „in Zeiten aufgeregter Leidenschaften, wo Viele das einfachste Wort nach ihrem Sinne drehen und verdrehen“, ebenfalls passend für den Prediger, „die Wahrheit besonders in Beziehung auf verschiedene Zeitrichtungen in solcher Einkleidung hinzustellen, daß den Wahrheitsliebenden die rechte Anwendung nahe liege, die Wahrheitsfeindlichen aber“ (die unsrer Erfahrung gemäß sich schwerlich oft unter der Kanzel blicken lassen!) „entweder gar nichts verstehen, oder wenn sie etwas davon ahnen, die Sache doch nicht so offen haben, daß sie sie durch ihre Verdrehung verderben und offenen Streit anfangen könnten.“ Ob hiebei (trotz S. 371) an esoterische Lehren gedacht ist, die nur der Schule angehören, wissen wir nicht; die Kirche kennt keine solche Geheimnisse, die sie nicht, mag zuhören wer da will, von den Dächern predigen ließe. Auch wir rechnen es zur geistlichen Redekunst, wie zur edleren Darstellungsweise überhaupt, namentlich aber zur feineren Behandlung casueller Aufgaben, daß Manches nur leise angedeutet wird, so daß die mit den Verhältnissen Bekannten wohl verstehen, was gemeint ist, und sich ihnen mit einem einzigen Wort eine ganze Gedankenreihe öffnet, ohne daß der Redner sie auszusprechen und den Uneingeweihten zu expliciren braucht. Ebenso hat man längst gewußt — denn der Verstand mußte das Jedem lehren — daß man in Zeiten besonderer Aufregung, übrigens auch außer diesen, in Predigten strafenden Inhalts besser thut, Vieles nur anzudeuten, statt es platt herauszusagen, namentlich aus dem Grunde, weil der Prediger manche Dinge gar nicht näher bezeichnen, sie nicht beim Namen nennen kann, ohne sich zu beschmutzen und seine und des Gottesdienstes Würde zu verletzen. Verstehen können dieß aber sowohl die Wahrheitsfeinde als die Wahrheitsfreunde;

unverständlich bleibt es bloß den Gedankenlosen und Schwachen. Allein das alles sind ganz andere Dinge, als jenes Verfahren Jesu, auf das obige Predigtregel sich stützen will. Unseren Zuhörern gegenüber, bei denen trotz vieler Aehnlichkeit doch wieder viele ganz andere Prämissen vorhanden sind, als bei dem Judenvolke, zu dem Jesus sprach, ist es nicht nur nicht weislich, sondern geradezu fehlerhaft und von schlimmer Wirkung, wenn der Prediger polemisirt, ohne daß die Zuhörer klar und bestimmt wissen, was und wen er damit meint. Diejenigen, die seine Privatan sicht kennen und theilen, wissen freilich, worauf er zielt, aber für diese ist solche Polemik überflüssig; die aber, denen sie gilt, denken dabei an dies und das oder auch an gar nichts, und gehen in ihren Gedanken entweder leer aus oder gehen sie fehl. Für solche Kanzeldiplomatie, die sich der Sprache auch bedient, um ihre Gedanken zu verbergen, hat man wahrlich kein Recht, sich auf den Herrn zu berufen. Die Jünger haben wohl z. B. nicht verstanden, von was für einem Sauerteig Matth. 16, 8. er rede; aber dies Nichtverstehen war lediglich ein Fehler von ihnen und nicht des Herrn Absicht. Was aber Matth. 13, 14. 15. geschrieben steht, das kann, wie man auch den ursprünglichen Sinn der Worte mit der Erlöserwirksamkeit des Herrn in Einklang setzen mag, jedenfalls nur insofern ein Vorbild für uns seyn, als der Erfolg der Predigt an einem Theil der Zuhörer immer der ist, daß sie die Weisheit des Himmelreichs nicht verstehen, ihnen somit auch Solches zu einem Räthsel wird, was wir gar nicht die Absicht hatten in eine räthselhafte Form einzukleiden. Aber dieser leidige Erfolg darf einer Christengemeinde gegenüber nicht schon ein beabsichtigter, also jenes Verfahren des Herrn, in welchem bereits etwas vom Gericht über das an Herzen und Ohren unbeschnittene Judenvolk zum Vollzuge kam, nicht ein Vorbild zur geßfientlichen Nachahmung seyn, sintemal wir zur Heilspredigt für Alle, nicht aber zum richterlichen Scheiden berufen sind.

Das Gebiet der praktischen Theologie ist das Leben der Kirche und zwar der historisch ausgebildeten, in concreten Formen existirenden Kirche. Dieses Object hat der Herr während seiner Erdentage weder in der Person seiner Jünger, noch in der des

Volks oder gar in dem verfaulten Pharisäerthum vor sich gehabt; er hat den Grundstein zu seiner Kirche gelegt, hat den Geist gesendet, der die Seelen sammelt und bindet, aber den Bau selbst vollzieht er erst als der erhöhte Christus eben durch diesen Geist. Nicht einmal einen Riß hat er hinterlassen, nach dessen Angabe mathematisch genau der Bau ausgeführt werden mußte; denn hier ist Alles Leben, das Leben aber wächst nicht nach der abgezeichneten Zeichnung eines Baumeisters, sondern nach einem innern, von selbst wirkenden Gesetz. Kann aber hiernach die praktische Theologie als Wissenschaft, als System, das Vorbild Jesu ebensowenig zur Basis nehmen, als es, wie wir sahen, die Ethik thun kann; kann sie weder Homiletik noch Katechetik, weder Liturgik noch Hymnologie noch Kirchenrecht, selbst nicht die Pastoraltheologie in ihrem ganzen Umfang aus dem Geschichtsbilde der Thätigkeit Jesu entwickeln: desto gewisser bleibt doch dem Pastor übrig, bei seiner Bibellesung von allem, was der Herr gethan und gelitten, die Anwendung auf sich und sein Amt zu machen; daher die Pastoraltheologie da, wo sie vom Bibelstudium des Pfarrers redet, ganz parallel der Ascetik in der Moral, auf das Vorbild des Herrn ihn hinweisen wird. Je fleißiger, je geschickter er solche Nutzenanwendung machen lernt, um so öfter wird es geschehen, daß im einzelnen Falle seiner Pastoralpraxis das, was ohnehin seine Schuldigkeit ist, wozu auch der Herr nicht speciell ihm ein Vorbild hat geben wollen, ihm durch einen Zug aus dem Lebensbilde Jesu augenblicklich klar wird. Ein Beispiel dieser Art lasen wir soeben in der von Ph. Paulus herausgegebenen Biographie von Philipp Matthäus Hahn, Stuttg. 1858 S. 126. Es kommt zu Hahn eine fremde Weibsperson, die zwar um ihrer Seele Heil bekümmert, aber ungewöhnlich dumm ist und darum überall mit ihren Anliegen abgewiesen wird. Hahn merkt den Defect sehr wohl, aber „der Geist sprach: gib dich herunter zu dem zerstoßenen Rohr, wie Jesus es gemacht hat.“ Man sieht, der Mann hat hier den richtigen Punkt, das wahre tertium comparationis herausgefunden. Eine Person, genau wie die geschilderte, ist dem Herrn nirgends in den Weg gekommen; (nur eines apokryphen Ausspruches erwähnt Lajaulr a. a. O. S. 110, den nach arabischen Schriftstellern Jesus eines Tages gethan haben soll: „Ich

habe Blinde sehend und Aussätzige gesund gemacht, aber die Dummen zu heilen, war ich nicht im Stande!“) Die Sünderin Luk. 7, die Blutflüssige Matth. 9, sind durchaus andere Persönlichkeiten. Aber wie diese, so ist auch jene ein zerstoßenes Rohr; mit dieser Reminiscenz hatte der Pastor gefunden, was er brauchte. Aber auch nur so weit, bis zu diesem allgemeinen Gesichtspunkt reichte für ihn das Vorbild des Herrn aus; was er speciell im vorliegenden Falle zu sagen, wie er das geknickte Rohr aufzurichten habe, das war aus biblischen Vorgängen nicht abzunehmen: hier mußte statt des Vorbildes, das der Menschensohn hinterlassen, der gegenwärtige Christus selber ihn das Richtige lehren — der Geist, welcher der Herr ist und in alle Wahrheit leitet.

Zum Schlusse haben wir noch einen Blick auf den kirchlichen, confessionellen Gegensatz zu werfen, der auch an diesem so unschuldig und friedlich aussehenden Punkte hervortritt (vgl. Schneckenburger a. a. O. I, S. 143 ff.). Es ist die reformirte Kirche, die seit Calvin inst. XXI, 3, auf das Vorbild Christi ein so bedeutendes Gewicht gelegt, im Zusammenhange mit ihrer ganzen Christologie diese Seite derselben viel mehr in's Auge gefaßt und verwendet hat, als die lutherische. Diese konnte zwar nicht umhin, auch das thätige Leben des Herrn in das Ganze seiner irdischen Aufgabe mit einzurechnen; aber auch hier genügt ihr die rein menschliche Anschauung desselben nicht. Es ist alles zusammen eine obedientia activa, die da versöhnende Kraft hat, die also, obgleich der von Jesu befolgte Wille des Vaters nicht wesentlich von dem uns geltenden Sittengesetz verschieden seyn kann, doch schon darum mit unserer obedientia nichts zu schaffen hat, weil für ihn durchaus keine Verpflichtung dazu vorlag, sondern er nur im Zusammenhange mit seiner freiwilligen Selbsterniedrigung an unsrer Stelle das mit übernommen hat. Es zeigt sich auch hier die Vorliebe für das abstract göttliche Thun in der Erlösung und Rechtfertigung, wozu sich der Mensch nur passiv und receptiv, nur als Object oder als empfangendes Subject verhält. Wenn das irdische Leben des Herrn auch in seiner makellosen Reinheit, seiner sittlichen Schönheit ein Gegenstand wohlgefälliger Betrachtung ist, so ist es dies doch vornehmlich für Gott, nicht für den Menschen;

die Wirkung, die das Wohlgefallen Gottes an solcher Gerechtigkeit des Menschen Jesus auf Gottes Urtheil über die der Rechtfertigung bedürftige Menschheit ausübt, ist dem Lutheraner viel zu wichtig, viel zu ausschließlich Quelle des Trostes, aus der er unaufhörlich zu schöpfen begehrt, als daß er dazu käme, die Züge des Lebens Jesu im Detail nach ihrer allgemein sittlichen Bedeutung (abgesehen also von ihrer Zugehörigkeit zum Versöhnungsamte) zu sich selber, zu seiner eigenen Sittlichkeit in Beziehung zu setzen und den Versuch zu machen, dieser sittlichen Größe mit seiner Kraft nachzustreben. Der Lutheraner hat, wie Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. II. Theil, letzte Abthl. S. 817 es bündig bezeichnet, gar nicht das Bedürfnis, von der Person des Erlösers an und für sich selbst ein vollständiges Bild zu construiren; er sucht darin bloß das zum Heilsamt Erforderliche. Von all diesen Motiven liegt in der reformirten Kirche und Theologie das Gegentheil vor; theils das unstreitig auch aus evangelischem Wahrheitsverlangen hervorgehende Bestreben, den Erlöser als wirkliche, historische Person sich vorstellig machen zu können, theils der sittlich-gesellschaftliche Charakter der ganzen Auffassung des Christenthums und der Trieb, das Christenthum als Thätigkeit zu bewähren, mußte dort auch diesen Punkt als einen viel näher liegenden erscheinen lassen. Gerade das, was dem Lutheraner das Einzige von Seiten des Menschen zum Heil Nöthige scheint, den Glauben, kann er sich in Christus eigentlich nicht denken; dieser ist nur Object, nicht Subject des Glaubens. (Daß auch in dieser Beziehung die reformirte Anschauung ihre Wahrheit hat, ist von Geß a. a. O. S. 355, 371 sehr gut nachgewiesen.) Wenn freilich reformirter Seits die Nachahmung Christi nicht nur auf dessen prophetisches und priesterliches Amt bezogen wird, jenes, indem jeder Christ eigentlich befugt ist zur Lehre und verpflichtet zum Zeugniß, dieses sofern der Gottesdienst nicht ein Empfangen göttlicher Gnaden durch einen privilegierten Lehrstand, sondern das Darbringen eines Opfers durch Erfüllung eines Gesetzes ist; wenn sogar das königliche Amt durch Hauszucht, Kirchenzucht und Politik nachgeahmt werden soll (s. Schneckenburger a. a. O. S. 147, 151, 153): so ist in alle dem die Größe der Differenz gegenüber von der Aehnlichkeit zwischen Vor-

bild und Nachbild nicht gehörig ermessen; das dritte Moment kann ohnehin eigentlich gar nicht mehr zum Vorbilde gerechnet werden, da die königliche Thätigkeit Jesu jenseits der Grenzen seines irdischen Lebens liegt, in dieser Beziehung wir also wohl seine Werkzeuge, nicht aber seine Nachahmer seyn können; dieser König hat keinen Nachfolger. — Jene Verschiedenheit der beiderseitigen Auffassung ist aber noch von einer andern Seite zu betrachten. Erscheint nach dem Obigen die reformirte Ansicht als die weniger dogmatisch beschränkte, freier-menschliche, so ist andererseits die lutherische Ansicht und Praxis darin wieder eine freiere, daß sie, weil sie Jesum nicht grundsätzlich als Vorbild zu betrachten pflegt, auch nicht fordert, daß das christliche und kirchliche Leben sich nach allen Seiten so genau als möglich dem Beispiel Jesu nachbilden müsse. Luthern fiel es nie ein, z. B. für den Ritus der Communion alles zu beseitigen, was nicht Jesus selbst genau ebenso bei dem Acte der Einsetzung gethan; er meinte nicht, daß, weil der Herr nur Psalmen mitgesungen, auch nichts als Psalmen gesungen werden dürfe; ebensowenig glaubte man lutherischer Seits die Verfassung der Kirche bei der Urgemeinde der Zwölfe holen zu müssen. Es ist damit die historische Begrenztheit der zeitliche Erscheinung Christi factisch anerkannt und dem Geiste, den er der Kirche eingepflanzt, viel mehr Freiheit gegeben, das Christliche aus sich selbst, aus seiner eigenen Lebensfülle, die er von Christus empfangen und in welcher Christus persönlich fortwirkt, herauszubilden, statt es einem äußerlich gegebenen Muster nachzubilden. Je weniger lutherischer Seits die Schrift als Gesetz betrachtet wird, um so weniger wird auch auf das Vorbild, als Norm in Gestalt eines Exempels, nach seinen einzelnen Zügen Werth gelegt; und je mehr die lutherische Christologie den Herrn persönlich gegenwärtig denkt, um so weniger bedarf sie eines ohnehin nur fragmentarischen Bildes von ihm, dem, wenn es auch noch so sorgfältig betrachtet würde, der sündige Mensch ja dennoch nicht nachzuleben im Stande wäre. — Wir haben oben das Gebiet der Erbauung, namentlich die Predigt, als den Ort erkannt, wo, vermöge der hier einheimischen praktischen Anwendung, auch die Detailirung des Vorbildlichen an Jesu ihre eigentliche Stelle habe. Auch in dieser Hinsicht nun fällt in der

Predigt der confessionelle Gegensatz weit nicht so sehr in die Augen; es hat zumal in der rationalistischen Zeit, übrigens auch sonst, immer lutherische Prediger gegeben, denen, wenn sie durch die Application ihres Textes auf den Grund eines Moments im Leben Jesu als Vorbild geführt wurden, dabei entfernt nicht in den Sinn kam, daß sie damit etwas Unlutherisches sich hätten zu Schulden kommen lassen; es wäre auch sehr unevangelisch, also auch unlutherisch, sich die evangelische Freiheit durch ängstliche Rücksichten oder durch angenommene confessionalistische Antipathien nehmen zu lassen. Umgekehrt machen auch reformirte Prediger, wie Krummacher, Kohlbrügge um so weniger Gebrauch vom Vorbilde Jesu, je mehr sie alles Rationalistische fern halten oder positiv bekämpfen; überdies gibt das häufige Predigen derselben über alttestamentliche Texte und vereinzelte Sprüche aus der ganzen Schrift viel weniger äußern Anlaß dazu, als die evangelischen Perikopen. Aber beachtet muß dennoch werden, wie auffallend wenig Luther diese Wendung in seinen Predigten nimmt. In der Betrachtung des Leidens Christi z. B., die in der Kirchenpostill auf den Charfreitag gegeben ist, führt er unter den fünfzehn Dingen, welche an der Passion zu betrachten seyen, erst als allerletztes das folgende auf: „Wenn also dein Herz in Christo befestigt und du nun den Sünden feind geworden bist, aus Liebe, nicht aus Furcht vor der Strafe: so soll hinfüro das Leiden Christi auch ein Exempel deines ganzen Lebens seyn, und du mußt nun auf eine andere Weise dasselbe bedenken. Denn bisher haben wir es bedacht als ein Sacrament, das in uns wirket, und das wir leiden; nun bedenken wir es, daß wir auch wirken, nämlich also: so dich ein Wehthag oder Krankheit beschweret, denke, wie gering das sey, gegen die Dornenkrone und die Nägel Christi ic.“ So kann Luther am Sonntag Misericordias der Epistel aus 1 Petr. 2. natürlich nicht ausweichen; er wendet sie aber gleich auch so, daß nicht eigentlich von einem Nachahmen des geduldigen Leidens Christi die Rede ist, sondern das seinige in seiner absoluten Einzigkeit stehen bleibt: „sie allesammt“ (die Heiligen nämlich) „müssen die Augen niederschlagen und sagen: mein Leiden wird mir wohl sauer, aber wenn man von meines Herrn Christi Leiden sagen soll, so will ich gerne schweigen, denn diesem Exempel

ist auf Erden keines zu vergleichen.“ Das ist die Wendung, die Luther der Sache am häufigsten gibt: nicht, daß Jesu Leiden ein Vorbild des unsrigen, beide einander also gewissermaßen conform seyen, sondern, daß das unsrige mit dem seinigen gar nicht verglichen werden könne („wir sind nur der Simon, der das Kreuz trägt bis an die Walfstatt, da gehet er davon, Christus aber läßt sich an das Kreuz hängen und stirbt daran. Das Kreuz, das wir tragen, dienet dazu, daß der alte Adam beschweret und der Sünde gewehret werde. Wenn das Kreuz zur Vergebung der Sünden helfen soll, muß es nicht Simon tragen, sondern Christus muß daran hängen und sterben“ WW. XIII, 1009). Das Vorbildliche des Kampfes in Gethsemane liegt wieder mehr im Unterschied als in der Gleichheit: „ist die Sünde so mächtig, daß sie meinen Gott und Herrn Jesum Christum kann auf das Höchste betrüben, so es doch nur fremde Sünde war: wie viel mehr wird sie mich anfechten, betrüben, schrecken und drücken, da ich selbst an solcher Sünde schuldig wäre, wo ich darein willige. . Darum Satan, hebe dich, ich will dir nicht folgen; jetzt machst du mir die Sünde sehr leicht, als sey es ein geringes Ding, aber an meinem Herrn Christo sehe ich, daß es die unerträglichste Last ist, weil sie ihm sein unschuldig Herz dermaßen beschwert“ XIII, 890 f. — Man vergleiche dazu ferner die von Dörner a. a. D. S. 515, 516 ausgehobenen Stellen; namentlich sind in Bezug auf die katholische Predigtweise in obiger Beziehung die folgenden Sätze charakteristisch: „der Heiligen Leiden mag man wohl predigen, aber so, daß man sie gar unterschiedlich behandle gegen dem Leiden Christi. Vor Zeiten im Papstthum hat man des Herrn Leiden also gepredigt, daß man allein angezeigt hat, wie man seinem Exempel nachfolgen soll. Darnach hat man die Zeit zubracht mit den Leiden und Schmerzen Mariä und mit dem Mitleiden, daß man Christum und seine Mutter hoch beklaget hat und allein darauf gesehen, wie man's kläglich machte, und die Leute zum Mitleiden und Weinen bewegte, und wer Solches wohl gekonnt, den hat man für den besten Passionsprediger gehalten. Aber wir predigen des Herrn Leiden also, wie uns die hl. Schrift lehrt u.“ Selbst wo das, was Christo angehört oder an ihm geschieht, auf die Gläubigen übertragen wird, wie z. B. bei seiner

Taufe auch von der unsrigen gesprochen, oder zu Joh. 8, 23. die Bemerkung gemacht wird: „diese Worte — ich bin von oben herab — sagt Christus allein und wer ein Christ ist, spricht auch also: das ist mein Troß und Hochmuth, daß ich bin von Gott gesandt ic.“: da ist doch nicht an die Nachahmung eines Vorbildes, sondern nur an ein vom Hohenpriester auf alle Gläubigen übergegangenes Recht gedacht. Ja, Luthers Meinung von der Sache findet sich bündig ausgesprochen, wenn er in der Kirchenpostill zur Epistel am Sonntag nach Weihnachten sagt: „Siehe da, so wir an ihm hängen und folgen, so kommen wir auch hinaus (nämlich wie Petrus aus dem Kerker). Wie gehet es aber zu? Das Anhängen und Folgen ist, so du an ihn glaubst, daß er alles solches dir zu gute thut“ — also: Jesu folgen heißt an ihn glauben. Für Luther'n ist die sündlose Reinheit Jesu nicht ein Beweis, daß solche Reinheit auch uns möglich sei — diese Wirklichkeit gestattet nicht den Schluß auf eine allgemeine Möglichkeit, sondern im Gegentheil, sie bringt uns die Unmöglichkeit zum Bewußtseyn, die unsererseits besteht, so daß uns nichts übrig bleibt, als in der Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu, nicht aber in der Nachahmung derselben, unser Heil zu suchen.

Was noch die katholische Kirche betrifft, so hat zwar Schrift und Tradition für sie einen geschlichen Charakter; das Evangelium selber ist nova lex, und so hat auch das Vorbild Jesu als gesetzliche Vorschrift um so mehr seine Stelle, je mehr Einzelnes (wie der Cölibat, die Armuth, das freiwillige Leiden) den katholisch-ascetischen Anschauungen entspricht. Gleichwohl ist dieses Moment nicht gerade mit besonderer Sorgfalt hervorgebildet; der Cat. rom. z. B. berührt dasselbe nur kurz (p. IV. cap. 12. qu. 9, 5.) in specieller Beziehung auf die Ergebung in Gottes Willen nach Luk. 22, 42. In der Tradition stellt sich der Schrift auch wieder eine gewisse Freiheit, eine selbstständige Macht, die in der Kirche waltet, entgegen; es ist eine fortdauernde lebendige Geisteswirkung in ihr gesetzt, die den Charakter des Ursprünglichen, des Göttlichen und Infallibeln mit der Schrift theilt. Wie durch die Tradition das noch nicht ausreichende Schriftwort ergänzt wird, so auch das Schriftgebot durch die Kirchengebote (die darum einen wesentlichen Bestandtheil des Katechismus ebenfogut ausmachen,

wie für uns der Dekalog); so wird aber auch das Vorbild Jesu durch die von der Kirche selbst gebornen Heiligen ergänzt. Es ist bemerkenswerth, daß selbst des Thomas von Kempen Büchlein *de imitatione Christi*, das seinem Titel nach speciell unsern Gegenstand entwickeln sollte, aus allen den Tugenden Jesu, die zu solcher *imitatio* empfohlen werden konnten, nur die *humilitas*, *patientia*, *obedientia* namhaft macht; daß es für diese auch nur an einzelnen Stellen (III, 13, 18, 56) ausdrücklich auf Jesu Beispiel hinweist, aber selbst dann sich auf eine detaillirtere Behandlung des Geschichtlich-Vorbildlichen nicht einläßt. Es ist auch darin noch ächt katholisch, daß es (III, 18, 2.) Jesu Exempel und die *vestigia sanctorum* zusammen als dasjenige nennt, wodurch die *vita onerosa* auch den *infirmis tolerabilior et clarior* werde, wie auch I, 18. *de exemplis sanctorum patrum* einlässlicher handelt. Manches, was als Tugend gerühmt wird — wie z. B. I, 9, 1, *valde magnum est, in obedientia stare, sub praelato vivere et sui juris non esse* — wäre an Christi eigenem Exempel etwas schwierig nachzuweisen gewesen, da hier im speciisch mönchischen Sinne von einem Gehorsam die Rede ist, wie ihn Jesus als Mann gegen Niemanden geübt hat. Specieller ist allerdings der Gegenstand unter desselben Verfassers Namen behandelt in den *orationes in totam vitam Christi*, wo im 20. Gebet nicht nur die verschiedenen Leiden Jesu während seines ganzen Lebens aufgezählt, sondern seine Tugenden im Detail gepriesen werden: *tribue mihi, honestissimos et suavissimos mores tuos pia consideratione inspicere et omnes actus meos gestusque secundum normam vitae tuae formare, ut discam mitis esse et humilis corde, ut sim sobrius in victu, simplex in vestitu, pudicus visu, maturus incessu, quietus mente, tacitus ore etc. etc.* Aber man sieht, daß hier der Styl einer Litanei obwaltet, der zu möglichst vielen Aufzählungen führt, zu welchen nicht die biblische Geschichte, sondern die Phantasie das Material liefern muß. — Die neueren katholischen Ethiker kommen entweder gar nicht, oder nur in sehr untergeordneter Weise auf Christus als Vorbild zu sprechen. Am nächsten steht dem oben Auseinandergesetzten, namentlich in Bezug auf den Ort, wo dieser Gegenstand in der Ethik zu behandeln ist, die Darstellung bei Hirschner (*Ehr. Mor.* I, S. 395 f.), wo aber mehr die un-

erreichbare Höhe dieses Ideals zur Erzeugung der Demuth, als das eigentlich Vorbildliche den Gegenstand begeisterter Betrachtung bildet. In Hirscher's praktischen Arbeiten über die Evangelien nimmt das Vorbild Jesu seine gebührende Stelle ein, ohne durch den Glanz der Heiligen beeinträchtigt zu werden. Die katholischen Bearbeiter der praktischen Theologie oder einzelner Partien, wie die Homiletiker Zarbl, Luz, der Pastoraltheolog Sailer u. s. f., machen keinen wissenschaftlichen Gebrauch von Christi Vorbild. Dasselbe ist freilich der Fall auch in der Homiletik des reformirten Theologen Alexander Vinet, der doch in seiner Pastoraltheologie (deutsch von Hassé S. 14) ausdrücklich das Vorbild des Herrn an die Spitze stellt. Daß er es in Betreff der Predigt nicht thut, diese Inconsequenz hat ihren Grund darin, daß bei Vinet (wie bei Thieremin) die Homiletik gänzlich von der Rhetorik beherrscht wird, daher er in der Bewunderung eines Massillon und Bourdaloue mit den katholischen Homiletikern zusammentrifft; für diese Reden sind freilich die Reden Jesu am allerwenigsten als Vorbild denkbar.

Zur Lehre von der Versöhnung.

Dogmatische Entwicklung der neutestamentlichen Lehre von der Versöhnung.

Von Wolfgang Friedrich Geß
in Basel.

Dem „geschichtlichen Entwicklungsgange der neutestamentlichen Versöhnungslehre“ *) folgt hier ein Versuch, sie dogmatisch darzustellen. Was Christus nach Maßgabe ihrer Fassungskraft den Jüngern über sein Versöhnen bezeugt, was die Zeugen Christi

*) Vgl. dieser Zeitschrift 2. Bd., 4. Heft, S. 679 — 752.

der Gemeinde in Maßgabe des praktischen Bedürfnisses oder kraft inneren Dranges mitgetheilt haben, sucht die dogmatische Behandlung zu einem organischen Ganzen zusammenzufassen und lichtgebend und lichtempfangend in den Gesamtorganismus der christlichen Wahrheit einzufügen. Zunächst soll die Weise von Christi Sühnen und die Möglichkeit von Christi Stellvertreten dargelegt werden. Ueber die Einzelheiten des exegetischen Beweises bitte ich die frühere Abhandlung nachzusehen.

1. Die Weise, in welcher Christus die Versöhnung vollbracht hat.

Die Zeugnisse Christi und der Apostel über Christi Sühnen scheiden sich der näheren Betrachtung leicht in zwei Reihen, welche sich in der Kürze dahin bezeichnen lassen: das eine Mal erscheint Christus als von Gott belastet mit der Sünde der Welt, das andere Mal als sich selbst Gotte darbringend zum wohlgefälligen Opfer.

Die erste Reihe eröffnet sich mit dem Worte des Täufers: siehe das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt. Von Christus selbst gehört hieher sein Zeugniß an den Nikodemus: gleichwie Moses erhöhet hat die Schlange in der Wüste, also muß erhöhet werden des Menschensohn; die Bezeichnung seiner selbst als des neutestamentlichen Passahlammes in der Stiftung des heiligen Abendmahls; die Beziehung von Jes. 53. auf sein Todesleiden Luk. 22, 37. Von Petrus: er hat unsere Sünden hinaufgetragen an seinem Leibe auf das Holz, durch seine Strieme seynd ihr geheilt. Von Paulus besonders die drei Stellen: Christus ist für uns ein Fluch geworden; Gott hat den, der von Sünde nicht wußte, für uns zur Sünde gemacht; Gott hat Christum dargestellt als Sühnopfer in seinem Blut zur Erweisung seiner Gerechtigkeit wegen der Vorbeilassung der zuvor geschehenen Sünden während der Geduld Gottes. Von Johannes: das geschlachtete Lamm, wovon die Apokalypse so oft redet; Gott hat gesandt seinen Sohn als Sühnung für unsere Sünden, auf daß er unsere Sünden trage 1 Joh. 4, 10 vgl. mit 3, 5. In diesen Aussprüchen erscheint Christi Todesleiden als ihm von Gott angethan, wie es dem Opferlamme angethan wird, nachdem dasselbe

zum Opfer ausersehen ist. Aus einem Theile derselben vernehmen wir zugleich die Absicht, in welcher Gott Jesu das Todesleiden angethan hat. Das Lamm trägt die Sünde der Welt, indem es die Strafe der Welt sünde leidet, durch sein Erleiden der Strafe die Welt von der Strafe befreit*). Dieselbe Vorstellung ergibt sich dem unbefangenen Sinn aus Jes. 53., worauf sich Christus in Luk. 22. und Petrus in I, 2, 24. bezieht. In 2 Kor. 5, 21. und Gal. 3, 13. ist der Gedanke des stellvertretenden Strafleidens klar ausgesprochen. Ebenso darin, daß Gott in Christi Sterben seine während der Vorbeilassung der Sünden nicht erwiesene Gerechtigkeit erwiesen habe, Röm. 3, 25 f. Dieselbe Anschauung bietet den einfachsten Schlüssel für Joh. 3, 14. und 12, 31. Prediger der göttlichen Straferechtigkeit war die eiserne Schlange, ist Jesus, wenn er die Strafe der Welt sünde trägt. Und wenn er leidet, was die Welt hätte leiden sollen, so ist sein Leiden ein Gericht über die Welt. Also: über der Menschheit hat die Wetterwolke des göttlichen Gerichts sich aufgethürmt, über Christum sich entladen.

Die andere Stellenreihe eröffnet der Herr selbst mit „des Menschensohn ist gekommen um zu dienen und zu geben sein Leben als Lösegeld an der Statt von Vielen“ Matth. 20, 28. Dann spricht er: ich heilige mich selbst für sie Joh. 17. Paulus: die Gnade Gottes und die Gabe ist in der Gnade des Einen Menschen Jesus Christus für die Vielen überfließend gewesen; wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen gestellt wurden in den Sünderstand, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen gestellt werden in den Gerechtigkeitsstand; Christus hat uns geliebet und sich selbst für uns dargegeben als Gabe und Opfer Gotte zum süßen Geruch; er hat sich selbst gegeben als Gegenlösegeld für Alle, Röm. 5, 15. 19. Eph. 5, 2. 1 Tim. 2, 6. Der Hebräerbrief: er hat sich selbst durch ewigen Geist fehlos geopfert an Gott 9, 14. In Matth. 20, 28. und 1 Tim. 2, 6. erscheint Christi Leben als ein kostbares Gut, werth-

*) Theologen, welche das Wort des Täufers anders auslegen, sollten sich fragen, welches ihr Eindruck sey, wenn sie, das System zu Hause lassend, mit der Gemeinde das „O Lamm Gottes, unschuldig ꝛc.“ singen.

voll genug, um die Entlassung Vieler, Aller aus ihrer Haft auszuwirken. Nach Röm. 5, 19. ist es Christi Gehorsam, was die Vielen stellt in den Gerechtigkeitsstand, nach Eph. 5, 2. vgl. mit 4, 32. ist es Christi Hingabe seines Lebens als einer heiligen Gabe an Gott, kraft deren Gott uns vergibt. Laut Hebr. 9, 14. ist in der Fehlslosigkeit von Christi Gabe und darin, daß die Opferung durch ewigen Geist geschah, begründet, daß sein Blut das Gewissen reinigen kann. Auf die Heiligkeit von Christi Opfergabe, deshalb auf die Freiheit seiner Darbringung weisen diese Aussprüche hin.

Schon wenn wir in den Schriften eines geistvollen Theologen diese beiden Gesichtspunkte für Christi Sühnen neben einander fänden, würden wir uns zu dem Versuche verpflichtet fühlen, sie zu erkennen als die einander ergänzenden, fordernden Momente Einer Wahrheit, statt bei einem Entweder — Oder stehen zu bleiben. Wie viel mehr da es die Schriften der Apostel sind, um die es sich handelt, der Apostel, welchen wir bezeugen müssen, daß sie uns in allen Stücken die göttliche Wahrheit nicht einseitig, sondern allseitig lehren. Aber es ist sogar Christus selbst, welcher das eine Mal auf Jes. 53. verweist und sich für einen Zeugen der Gerechtigkeit Gottes in seinem Sterben erklärt (Joh. 3, 14.), das andere Mal sein Leben als Lösegeld bezeichnet, das er für uns bezahlt.

Die Ineinsfassung der beiden Gesichtspunkte ist auch insoferne verlangt, als in etlichen Stellen beide vereinigt werden. So wenn Paulus schreibt: Christus hat uns herausgekauft aus dem Fluche des Gesetzes, indem er wurde ein Fluch für uns. Gal. 3, 13. Das Herauskaufen setzt in der Bütung unserer Strafe die Bezahlung eines werthvollen Lösegeldes voraus. Oder wenn Petrus in I, 1, 18—20. sagt: ihr seyd losgekauft durch das kostbare Blut Christi als eines tadellosen und unbefleckten Lammes, welches zuvor ersehen ist vor Grundlegung der Welt. Das Lamm Gottes ist belastet mit der Sünde der Welt (vgl. auch 2, 24.), aber eben dieses Lammes Blut ist der kostbare Preis unserer Loskaufung. Ähnlich Apok. 5, 9.: würdig bist du zu nehmen das Buch, weil du geschlachtet bist und uns erkauft hast Gotte in deinem Blut.

In Anselms Lehre von Christi Sühnen sind die entscheidenden Gedanken diese: der unendlichen Schuld, welche die Menschen durch ihre Verunehrung des unendlich großen Gottes aufgehäuft haben, konnte kein Mensch, sondern nur der Gottmensch die Gotte gebührende unendliche Genugthuung gegenüberstellen. Aber sein Leben nach den Geboten Gottes einzurichten, war der Gottmensch verpflichtet, daher sich sein während des Lebens bewiesener Gehorsam zu einer Genugthuung an Gott für unsere Schuld nicht geeignet hat. Hingegen zu sterben, war der heilige Gottmensch nicht verpflichtet *). Indem er dennoch freiwillig zur Ehre Gottes sein unendlich werthvolles Leben in den Tod gibt, so gebührt ihm hiefür von Gott eine Gegengabe und diese besteht in seiner Brüder Begnadigung.

Diese Theorie scheint sich auf die Schriftausprüche in unserer zweiten Stellenreihe berufen zu können. „Des Menschensohn ist gekommen, sein Leben zu geben als Lösegeld an der Statt von Vielen.“ „Wie durch den Ungehorsam des Einen die Vielen gestellt wurden in den Sünderstand, so werden durch den Gehorsam des Einen die Vielen gestellt werden in den Gerechtigkeitsstand.“ „Er hat sich für uns dargegeben als Gabe und Opfer Gotte zum süßen Geruch.“ „Er hat durch ewigen Geist sich selbst fehlerlos geopfert an Gott.“

Aber den Schriftausprüchen der ersten Stellenreihe steht die Anselm'sche Lehre fremd gegenüber. Nur durch künstliche Zwischengedanken könnte Anselm erklären das Wort des Täufers vom Lamm

*) Cur Deus homo II, 11. Si dicimus quia dabit se ipsum ad obediendum Deo ut perseveranter servando justitiam subdat se ejus voluntati; non erit hoc dare quod Deus ab illo non exigit ex debito. Omnis enim rationalis creatura debet hanc obedientiam Deo. Alio itaque modo oportet ut det se ipsum Deo aut aliquid de se. Videamus si forte hoc sit vitam suam dare sive ponere animam suam sive tradere se ipsum morti ad honorem Dei. Hoc enim ex debito Deus non exigit ab illo; quoniam namque non erit peccatum in illo, non debebit mori. — Si homo per suavitatem peccavit, annon convenit, ut per asperitatem satisfaciat? Nihil autem asperius aut difficilius potest homo ad honorem Dei sponte et non ex debito pati quam mortem et nullatenus se ipsum potest homo magis dare Deo quam cum se morti tradit ad honorem illius.

Gottes das der Welt Sünde trägt, die Schilderung des Jesajas in Cap. 53., den Ausspruch des Petrus in I, 2, 24., besonders aber die Worte des Paulus in Gal. 3, 13, und 2 Kor. 5, 21. Christus erscheint ja bei Anselm nicht belastet mit dem Fluch der Welt: nur um eine überschwengliche That des Gehorsams gegen Gott zu thun, geht er in den Tod, zwischen seinem Tod und unserer Befreiung von dem Fluche ist nur dieser Zusammenhang, daß der überschwenglichen Gehorsamsthat ein überschwenglicher Lohn gebührt und sich Christus als diesen Lohn die Begnadigung seiner Brüder erbittet. Ganz unverständlich bleibt für Anselm der Ausspruch in Gal. 4.: Gott hat seinen Sohn herausgesandt, geboren aus einem Weibe, geboren unter das Gesetz, auf daß er die unter dem Gesetz herauskaufe, damit wir die Kindschaft empfangen. Christi Gehorsam während seines Lebens erscheint ja bei Anselm nicht als loskaufend, Christi Sterben aber ist ihm nicht ein Verhaftetseyn unter des Gesetzes Fluch.

Zugleich tritt der Anselm'schen Lehre ein anderes Bedenken in den Weg. Um Gott seinen Gehorsam in der Gott auf's Höchste ehrenden Weise zu bezeugen, begibt sich Christus in den Tod, welcher dem sündlosen Gottmenschen nicht gebührt. Aber wird denn Gott diese Gabe mit Wohlgefallen annehmen? Hat der Gott des Lebens Gefallen an dem Tode? Vielmehr ist der Tod nach der Schrift nur der Sünde Sold.

Wir sehen: Anselm kann den Tod Christi nicht verstehen, weil er nur den Gesichtspunkt von Matth. 20, 28. Röm. 5, 19. Eph. 5, 2. Hebr. 9, 14. kennt. Hiemit erkennen wir zugleich, daß diese Stellenreihe von selbst auf die andere als auf ihre Ergänzung weist: auf die Aussprüche von Gottes Belastung des Gotteslammes mit der Sünde der Welt. Denn sie erweckt die Frage, warum die Lebenshingabe Christi eine so Gott gefällige That gewesen sey.

Die kirchliche Dogmatik begründet die Nothwendigkeit einer unendlichen Genugthuung ebenso wie Anselm; aber die Weise, in welcher Christus genug gethan hat, bestimmt sie anders als er. In der lutherischen Kirche hat sich die Lehre entwickelt, daß Christus durch seine Erfüllung des göttlichen Gesetzes

den Gehorsam, welchen wir schuldig geblieben, erstattet, durch sein Todesleiden den Fluch, dessen wir uns schuldig gemacht, gebüßt habe. Ersteres der thätige, letzteres der leidende Gehorsam des Verführers.

Durch ihre Lehre von der *obedientia passiva* werden die kirchlichen Dogmatiker den Aussprüchen der Schrift gerecht, welche Anselm bei Seite läßt: das ist das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt u. s. w.

Die Lehre unserer Dogmatiker von der *obedientia activa* stellt ähnlich, wie Anselm thut, unserem Angehorsam Christi Gehorsam als genugthuend gegenüber. Aber doch in wesentlich anderer Auffassung. Jene finden Christi thätigen Gehorsam in seiner Erfüllung des Gesetzes, zu welcher sie den Gottmenschen nicht verpflichtet glauben, Anselm findet Christi Gehorsam in seiner That des Todesleidens, zur Erfüllung des Gesetzes sey auch der Gottmensch verpflichtet gewesen. Auch hier befinden sich die lutherischen Lehrer gegenüber von Anselm im Vortheil. Indem sie Christi Tod nicht schlechthin als den Erweis seines Gehorsams, sondern als Erleiden unseres Fluches fassen, entgehen sie dem Bedenken, ob Christi Tod wirklich dem Willen Gottes entsprochen habe. Und daß Christus zur Erfüllung des Gesetzes nicht verpflichtet gewesen, behaupten sie jedenfalls insofern mit Recht, als der Sohn Gottes zur Menschwerdung selbst, durch welche er in's Verhältniß zum Gesetz getreten ist, offenbar nicht verpflichtet war.

Ist nun aber diese Nebeneinanderstellung des thätigen und leidenden Gehorsams Christi wirklich der volle entsprechende Ausdruck der Schriftanschauung? Geht der Sinn der Schrift wirklich dahin, daß Christus theils das ganze Gesetz an unserer Statt erfüllet, theils Tod und Marter am Kreuz an unserer Statt erlitten habe? Und zwar so, daß wir seinem Erleiden unserer Strafe unsere Freiheit von der Strafe, seinem Erfüllen des Gesetzes an unserer Statt unsere Kindschaftsannahme zu verdanken haben? Welches sind die Aussprüche, in denen die Gesetzeserfüllung Christi so als zweiter, selbstständiger Factor dem Erleiden unseres Fluches zur Seite tritt?

Man beruft sich etwa auf Christi eigenes Wort in Joh. 17,

19.: ich heilige mich selbst für sie. Allein wenn man dort „Heiligen“ in demselben Sinne nimmt, in welchem es steht bei dem darauffolgenden „auf daß auch sie geheiligt seyen“, so ist das ein anderer Begriff als der einer an unserer Statt geschehenen Erfüllung des Gesetzes. Und faßt man es: „ich weihe mich, sondere mich aus zum Opfer für sie“, so führt dies auf Christi stellvertretenden Opfertod.

Hauptsächlich soll Paulus die Genugthuung Christi durch stellvertretende Erfüllung des Gesetzes lehren. Dem Wortlaut und unmittelbaren Zusammenhang nach kann in Gal. 4, 4 f. das „geboren unter das Gesetz, auf daß er die unter dem Gesetz herauskaufte“, allerdings dahin verstanden werden, daß sich der Sohn Gottes der Erfüllung des Gesetzes unterzogen habe, um uns aus dem Schuldgefängniß, darin wir als zahlungsunfähige Schuldner des Gesetzes waren, loszukaufen, blickt man aber auf 3, 13. zurück, womit unsere Stelle in innigem Zusammenhange steht, so kann kaum ein Zweifel seyn, daß auch in 4, 4. von Christi Treten unter den Fluch des Gesetzes (nicht unter die Gebote desselben) die Rede ist. — In Röm. 5, 19. sagt der Apostel freilich, daß durch den Gehorsam Christi die Vielen gerechtfertigt werden: versteht er aber unter diesem die Erfüllung des Gesetzes, das wir nicht erfüllten? Der Blick auf B. 6—10, wo von der Rechtfertigung durch Christi Blut die Rede ist, der Blick weiter rückwärts auf 4, 25. und 3, 24—26. setzt außer Zweifel, daß auch in 5, 19; 18. 15., überhaupt in 5, 12—21. Christi gehorsames Erleiden des Todes, das gehorsame sich Darbieten zum Sühnopfer in seinem Blute, sein Gehorsam gegen den Gott, der ihn so als Sühnopfer sich darstellen wollte, zu verstehen ist. Der ganze Abschnitt knüpft sich ja in B. 12. durch *dia touto* an das Frühere an. Die Parallelstelle zu Röm. 5, 19. ist Eph. 5, 2. — In Röm. 10, 4. redet Paulus nicht von Christi Erfüllung des Gesetzes an unserer Statt, sondern daß Christus des Gesetzes Ende sey. Wodurch er es zu Ende brachte, wird hier nicht gesagt.

In Hebr. 10, 5 — 10. wird zwar Erfüllung des göttlichen Willens als der Zweck des Kommens Christi und als Ursache unseres Geheiligtseyns bezeichnet, aber aus B. 10. erhellt, daß dieser Wille Gottes auf die Opferung des Leibes Christi ging.

Selbst wer sich überreden kann, daß aus den angeführten Stellen die Lehre der lutherischen Dogmatiker von der *obedientia activa* resultire, sollte doch befremdlich finden, wie gering die Zahl dieser Aussprüche sey gegenüber jener Menge, welche die Sühnung auf Christi Blut begründen. Ohne Aufhören reden die Apostel von dem, worauf die Vergebung, und so selten von dem, worauf die Kindschäftsannahme ruht? Petrus spricht sogar nicht Einmal ein Wort, das man zu gebrauchen versuchen könnte zur Erweisung von Christi Erwerbung unserer Gerechtnahme durch seinen thätigen Gehorsam, während er so sehr erfüllt ist vom sühnenden Leiden des Herrn. Ebenso ist es bei Johannes, welcher nicht müde wird, das geschlachtete Lamm zu preisen. Denn das *δίκαιον* in 1 Joh. 2, 1. wird man nicht anführen wollen; seine Meinung ist, daß Christus unser Fürsprecher seyn könne, theils weil er gerecht ist — nur des Gerechten Gebet wird gewißlich gelten — theils weil er die Sühnung für unsere Sünden geworden (V. 2.).

Das Ergebniß dieser Bemerkungen ist folgendes: 1) Anselms Theorie kann Stellen wie Matth. 20, 28. Röm. 5, 19. Eph. 5, 2. Hebr. 9, 14. verstehen, nicht aber Stellen wie Joh. 1, 29. Luk. 22, 37. 1 Petr. 2, 24. Gal. 3, 13. Röm. 3, 25 f. 2 Cor. 5, 21. 2) Letzteren Aussprüchen wird die kirchliche Lehre vom passiven Gehorsam Christi gerecht. 3) Aber die Lehre der lutherischen Dogmatiker, daß Christus theils durch das Erleiden unserer Strafe, theils durch das Erfüllen des Gesetzes an unsrer Statt Gott genug gethan, geht aus den Worten, worauf man sich für die *obedientia activa* berufen hat, nicht hervor. Dazu kommt noch 4) daß jene Schriftworte, auf welche sich Anselm berufen kann, in den Formulierungen der lutherischen Dogmatiker nicht ihr volles Recht erlangen. Dies erhellt besonders deutlich bei Eph. 5, 2. und Hebr. 9, 14. In dem „er hat sich selbst dargegeben für uns als Gabe und Opfer Gotte zum lieblichen Geruch“ und „er hat sich selbst durch ewigen Geist heillos geopfert an Gott“, ist doch nicht die Rede von einer durch Christum geschehenen Erfüllung des Gesetzes an unsrer Statt, denn das Gesetz hat ja nicht verlangt, daß wir zu Ehren Gottes unser Leben in den Tod geben sollen; der Tod ist der Sünde Sold. Andererseits stehen diese Worte auch nicht gleich den an-

dem „das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt“ oder „er hat unsere Sünden an seinem Leibe hinausgetragen auf das Holz“: nicht als ein Erleiden unseres Fluches, sondern als heilige That der Selbstübergabe an Gott stellen sie Christi Sterben dar. Diese Aussprüche lassen sich weder durch die Lehre von der obedientia activa, noch durch die Lehre von der obedientia passiva ganz verstehen.

Die Schrift sagt also von dem sterbenden Heilande das Eine Mal, daß er gestorben sey mit unseren Sünden, mit unserem Fluche belastet, von Gott zur Sünde gemacht, damit wir würden Gerechtigkeith Gottes in Ihm, das andere Mal nennt sie seine Dahingabe in den Tod einen Wohlgeruch für Gott, eine fehllöse Opferung seiner selbst an Gott und gründet auf diese Gehorsamsthat unsere Rechtfertigung.

Das Leben, welches unter dem Fluche des Gesetzes zusammenbricht, ist dennoch eine hochwerthe Gabe für Gott; das Blut dessen, der als Verfluchter am Holze hängt, ist dennoch ein kostbares Lösegeld. Umgekehrt: der, welcher durch ewigen Geist an seinem Kreuze fehllös an Gott sich geopfert, sein Blut als die köstliche Gabe Gotte dargereicht hat, ist als Verfluchter an dies Kreuz gekommen, ward zur Erweisung der Gerechtigkeith Gottes von Gott in seinem Blute hingestellt. -

Hieraus ergibt sich als der schriftmäßige Gedanke von der Weise der Versühnung der folgende: 1) Nicht an und für sich die Hingabe des heiligen Lebens Jesu in den Tod, überhaupt nicht an und für sich der Gehorsam Jesu ist es, was unsere Sünden gesühnt hat, sondern Jesu Hingabe seines Lebens in den Tod als den der Sünde gebührenden Fluch. Nicht blos als der äußerste Beweis seines Gehorsams wurde der Tod Jesu von dem Vater erfordert, sondern als der Erweis der Gerechtigkeith Gottes, nach welcher der Tod der Sold der Sünde ist. 2) Umgekehrt: nicht das an und für sich, daß dieses Leben mit dem Fluche der Sünde belastet worden und darunter zerbrochen ist, sondern daß der unschuldig Belastete sein unter dieser Last zerbrechendes Leben dem Vater geheiligt hat, ist es, was den Vater uns gnädig macht.

Christus hat Gott in seinem Todesleiden verherrlicht, indem er belastet mit dem Fluche des Gesetzes, welchen Gott an die Sünde geknüpft hat, sich selbst als ein fehlos heiliges Opfer an Gott hingegeben hat, diese Verherrlichung ist von Gott als das wohlgefällige Lösegeld hingenommen, gegen welches wir dem Gericht Verhaftete begnadiget werden.

Das Elend, welches auf dem menschlichen Geschlechte lastet, wird von der Offenbarung unter einen doppelten Gesichtspunkt gestellt, unter den der züchtigenden und unter den der vergeltenden Strafe. Von dem Gesichtspunkt der Züchtigung ist hier nicht weiter zu reden; wie tiefgreifend er ist, erhellt in der höchsten Steigerung aus Röm. 11, 32.: Gott hat Alle beschlossen in Ungehorsam, auf daß er sich Aller erbarme. Das göttliche Verstoßen ist ein Höhepunkt des Strafens, dennoch soll auch dieses ein Mittel zur Erbarmung seyn. Aber nicht minder energisch tritt der Gesichtspunkt der Vergeltung hervor. Der Gesetzgeber des alten Bundes ruft in Psalm 90: das macht dein Zorn, daß wir so vergehen und dein Grimm, daß wir so plötzlich dahin müssen, denn unsere Missethat stellest du vor dich, unsere unerkannte Sünde in das Licht vor dein Angesicht, denn es fahren alle unsere Tage dahin durch deinen Zorn". Dem Gesichtskreis des alten Bundes entsprechend, richtet er seinen Blick auf den leiblichen Tod. Der Prediger der Rechtfertigung im neuen Bunde führt diese Betrachtung fort und erweitert sie. Nicht bloß den leiblichen, sondern den leiblich seelischen Tod bezeichnet er in Röm. 5. als göttliches Vergelten der adamitischen Sünde „das Urtheil Gottes wurde von Einem Sünder aus zur Verurtheilung, durch Einen Fall kam es für alle Menschen zur Verurtheilung" B. 16. Einen neuen Act göttlichen Vergeltens erkennt Paulus C. 1. in Gottes Uebergeben der Heiden in den Lasterdienst. Sie verwandelten die Wahrheit Gottes in Lüge, darum hat Gott sie hingegeben in schändliche Leidenschaften, denn ihre Weiber verwandelten den natürlichen Brauch in den widernatürlichen. Das „Verwandeln" in B. 25 und das in B. 26. entsprechen sich. Die Männer haben nach B. 27. an ihrer widernatürlichen Brunst den gebührenden Gegenlohn ihrer abgöttischen Verirrung empfangen. Wie sie

Gott nicht würdigten, ihn festzuhalten in der Erkenntniß, so hat nach B. 28. Gott sie hingegeben in unwürdigen Sinn, zu thun, was sich nicht gebührt. Das Gott nicht Würdigen und sein Hingeben der Menschen in unwürdigen Sinn entsprechen sich.

Gott vergilt also die Sünde mit dem äußeren und inneren Tode. Er heiligt, verherrlicht seinen Namen gegenüber von der ihm angethanen Entheiligung durch das Verderben dieser Entheiliger, ihr Verderben erweist den Heiligen als die hohe Majestät und einzige Lebensquelle.

Deshalb wäre der Zweck des Vergeltens erreicht und könnte demnach das Vergelten zu seinem Ende kommen bei solchen, aber nur bei solchen Menschen, welche das von Gott auf sie geworfene Vergeltungsgericht als solches erkennen, in stiller Demuth hinnehmen und tragen, unter demselben die Heiligkeit Gottes anerkennen und preisen und sich bekehren und heiligen würden.

Aber es ist leicht einzusehen, daß diese eigene Sühnung seiner Sünde für den Sünder nicht möglich ist. Gesezt, es sey in seinem Gewissen die deutliche Erkenntniß vorhanden, was die Strafgerichte Gottes zu bedeuten haben, so ist von dieser Erkenntniß ein großer Schritt bis zu der Anerkennniß des heiligen Rechtes Gottes in seinem Richten. Gesezt, diese Anerkennniß wäre als Urtheil und Ueberzeugung des Herzens da, so ist wieder ein großer Schritt zur thatsächlichen Bewährung dieser Ueberzeugung in stillem Tragen des Gerichtes Tag für Tag. Gesezt, dieses stille Tragen wäre vorhanden, so ist nun erst noch die völlige Umkehr und allseitige Heiligung des inneren und äußeren Lebens an Gott erforderlich, wenn die alten Sünden wirklich gesühnt seyn und neue Strafgerichte sollen vermieden werden. Jeder dieser Schritte ist unmöglich für den Sünder, denn wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht, der Knecht der Sünde aber kann nicht mit fehloser Stille in die Gerichte Gottes sich ergeben, Gott darüber preisen, sich darunter bekehren und an Gott heiligen. Um so viel weniger kann er dies, weil nach Schrift und Erfahrung das Gesetz, vollends das Erleiden des Gesetzesfluches Zorn anrichtet (Röm. 4, 15.), ein Verhältniß des Zornes entstehet zwischen dem Drohenden und dem Bedrohten, dem Richtenden und dem Gerichteten. In jedem Sünder ist eine Wurzel der Feind-

schaft wider Gott und diese Wurzel wächst auf, wenn Gott seine Strafgerichte über den Menschen ergehen läßt. Hieraus ist deutlich, daß von dem Richten Gottes kein Ende abzusehen wäre, wenn wir nicht Christum zum Versühner hätten.

Zugleich wird sich aber hieraus ein deutlicheres Verständniß dessen ergeben, was vorhin über die Weise des Sühnens Christi gesagt worden ist, nämlich die Erkenntniß, daß zur Vollbringung der Sühne durch Christum nöthig ist sowohl das auf ihn Fallen unseres Fluches als seine hierunter geschehende Selbstopferung an Gott zum lieblichen Geruch.

Die Gerechtigkeit Gottes erweist sich an den Sündern zur Heiligung des göttlichen Namens, indem sie über die Menschheit, die ihn entheiligt, die Scheidung von der Gemeinschaft seines Lebens, also den äußeren und inneren Tod verhängt, aber diese Strafe wird von keinem Menschen in solcher Weise getragen, daß sie an dem Tragenden ihren Zweck und damit ihr Ende erreichen würde. Will nun Christus unser Versühner werden, so muß er das Gericht, welches Gott an die Sünde geknüpft hat, tragen, aber so tragen, daß dadurch die Heiligung des göttlichen Namens zu Stande, also das Gericht zu Ende kommt.

So wird das Verhängniß des Todes auf des Menschensohn gelegt, welchem der Tod um seiner eigenen Person willen nicht gebührt, weil er von keiner Sünde weiß, und dieser trägt ihn wie er getragen werden soll, anerkennt ihn als heilige Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit in stiller Beugung und heiliger Weihe seiner Seele an Gott. Indem nun die göttliche Gerechtigkeit in ihrem Strafen der Sünde von dem Menschensohne im Namen der Menschen anerkannt, hiemit die Sünde des Menschen von dem Menschensohne verdammt (Joh. 12, 31), die von Gott durch das Richten der Sünde geschehende Heiligung seines Namens von dem Menschensohne im Namen der Menschheit in die Hand genommen ist, so ist das Richten Gottes zu seinem Zwecke, also zu seinem Ende gekommen: die Menschheit hat sich selbst gerichtet, also braucht sie nicht mehr von Gott gerichtet zu werden, sie hat selbst den Namen Gottes gegenüber von ihrer Sünde verherrlicht (Joh. 13, 31 f.), so braucht ihn Gott nicht mehr durch

Nichten zu verherrlichen. Wer sich selbst richtet, der wird nicht gerichtet.

Wenn man den thätigen und den leidenden Gehorsam Christi als zwei Factoren der Versöhnung nebeneinander stellt, daß er 1) mit seinem Tragen unseres Fluches und 2) mit seinem Erfüllen des von uns nicht erfüllten Gesetzes an unsere Stelle getreten sey, so erheben sich zwei Einwendungen, welche sich nicht überwinden lassen.

Zuerst: die Menschheit liegt ja selbst unter einer so schweren Last des Fluchs. Die Sünde wird uns vergolten mit unserem Hinsiechen, dem inneren Unfrieden, der Erfolglosigkeit unseres Mühens, der Vergiftung unserer geselligen Verhältnisse, dann mit dem Sterben und Verwesen, endlich mit der Dede und dem Jammer des Todtenreiches, vor welchem auch die Frömmsten des alten Bundes so bange waren. Welcher Strom des Elendes wälzt sich über die Erde hin, welche Trauer umfängt die 120 Generationen, die seit Adam in's Jenseits gingen! Wohl war die Zeit vor Christo eine Zeit der *πάρεσις*, der langmüthigen Vorbeilassung, indem die Schärfe des Gerichts weit nicht dem Greuel der Entheiligung Gottes entsprochen hat, aber dennoch welche Last des Fluchs! Wir vergehen durch Gottes Zorn und müssen wegen seines Grimmes so plötzlich dahin, Ps. 90. Durch den Einen Stammvater ist auf uns Alle eine Verurtheilung gekommen, Röm. 5, 18. Königlich regiert der Tod von Adam an selbst über die, welche nicht in der Weise seiner Uebertretung gesündigt haben B. 14. Und als Gott die seiner vergessenden Menschen ihren Lastern übergab, 1, 24 ff., so traf dieser Fluch mit den Vätern auch die Kinder und Kindesfinder auf eine lange Reihe von Gliedern hin. Die Weltgeschichte ist voll Offenbarung des Zornes Gottes über unsere Sünde, 1, 18. Warum hat dieses unser Fluchtragen keine Sühnungskraft? Ist unsere Todeslast Nichts in den Augen dessen, der das Leben und die Liebe ist? Nimmermehr, aber sühnen kann unser Leiden des Fluches nicht, weil es kein Gott preisendes, heiliges Erleiden ist. Hieraus erhellt aber, daß Christi Leiden nicht eben als Leiden, sondern als heiliges, Gott preisendes Leiden sühnt. Stellt man den heiligen Gehorsam Christi als

ein zweites Moment des Sühnens neben das Erleiden des Fluches hin, so gibt man der Sache den Schein, als ob Christi Fluchleiden als solches sühnend wäre, als ob es sich nur um das Herüberlegen unserer Fluchlast von unseren Schultern auf die seinigen gehandelt hätte, als ob es nur darauf angekommen wäre, daß das Quantum des Fluches getragen, der Zornbecher ausgetrunken werde, das Gewitter sich entlade. Da müßte man dann die Frage thun, ob denn nicht wir selbst von schwerem Wettereichlage des göttlichen Zornes getroffen seyen? Wenn wir aber nach Anweisung der Schrift den thätigen Gehorsam Christi nicht neben den leidenden stellen, sondern beides in einanderfassen, indem wir sein stilles Fluchleiden als eine unendlich energiegeliche Geistesarbeit zur Verherrlichung Gottes erkennen, so kann die Frage nicht entstehen, ob denn Gott ein doppeltes Sühnen fordere, das ganze von Christus, ein theilweises von uns. Wo Sünde ist, wo Scheidung von dem lebendigen Gotte ist, muß nothwendig auch Tod seyn: aber sühnend ist nicht das Erleiden des Todes als solches, und ob Jemand hundert Tode stirbe, sühnend ist nur ein heiliges Leiden des Todes, ein sich Heiligen an Gott im Tod, ein Verherrlichen Gottes durch die Heiligkeit des Erleidens.

Zum Andern: die Jünger Christi sind ja selbst zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes verpflichtet. Zwar das Gesetz der Gebote in Satzungen ist für sie abgethan (Eph. 2, 15.); nicht mehr das Lesen der vielen Buchstaben des Gesetzbuches weist ihnen den Weg, nicht mehr um unverstandene Gebote handelt es sich, nicht mehr das Drohen des Buchstabens treibt sie an, der Geist des Sohnes Gottes, der in ihren Herzen Abba ruft, lehrt sie, was dem Vater gefällig sey, und die Liebe thut mit Lust, was dem Vater gefällt. Aber eben der Gehorsam aus Liebe ist nun der Jünger Schuldigkeit, ist das ihnen gegebene Gesetz.

Christus ist nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen. Noch seine Abschiedsrede dringt mit gewaltigem Ernst auf das Halten seiner Gebote, derselbe Apostel, welcher das Abgethanseyn des Gesetzes der Gebote in Satzungen predigt, scharft zugleich ein, daß die Lehre vom Glauben das Gesetz nicht abthue, sondern aufrichte: Gott hat in der Sendung Christi die

Sünde verurtheilt, auf daß die Rechtsjagung des Gesetzes erfüllt werde in denen, die nach dem Geiste wandeln. Paulus ist τοις ἀνομοις ὡς ἀνομος, aber er ist nicht ἀνομος Θεου, sondern ἐρνομος Χριστου, er trägt die Last der Brüder, um also den νόμος Christi zu erfüllen (Röm. 3, 31; 8, 4. 1 Kor. 9, 21. Gal. 6, 2.). Und der Apostel der Liebe wird in seinen Briefen nicht müde, an Christi ἐντολὰς zu erinnern. Ja, obgleich wer Gott liebt mit Freuden dem Johannes nachspricht: seine Gebote sind nicht schwer (I, 5, 3.), so erfährt er dennoch, so lange er im Fleische, überhaupt so lange er in der Zeitlichkeit lebt, oft genug auch ihre Schwierigkeit. Wenn die innere Vollendung und damit die Ewigkeit für uns da ist, fällt Gottes Wille an uns und unser eigenes Wollen völlig zusammen, so daß unsere Schuldigkeit immer zugleich unsere Lust ist, aber in der Zeitlichkeit steht uns der Wille Gottes noch oftmals als ein Sollen, bisweilen als ein unverstandenes und als ein schweres Sollen vor dem Blicke. Davon liegt die Ursache nicht bloß in dem Reste des selbstsüchtigen Wesens, dessen Tod beim Gehorsam gegen Gott geschieht, sondern auch schon darin, daß die sittliche Entwicklung, wenn sie beginnt oder in der Mitte ist, eben noch nicht fertig ist. Das Sollen war für Adam schon vor dem Sündenfalle, vor dem Nichtwollen da (Gen. 2, 16.). War doch selbst für den sündlosen Sohn Gottes eine ἐντολή des Vaters vorhanden (Joh. 10, 18; 14, 31.) und wurde sie ihm in Gethsemane zu einem schweren Soll. — Sind nun die Jünger Christi zur Erfüllung des göttlichen Willens verpflichtet, so kann es nicht ein richtiger Ausdruck seyn, Christus habe das Gesetz an unserer Statt erfüllt. So gut aus dem unendlich werthvollen Strafleiden Christi an unserer Statt gefolgert wird, daß vor der Gerechtigkeit Gottes die Gläubigen straffrei sind, so gut müßte aus der unendlich werthvollen Gesetzeserfüllung Christi an unserer Statt gefolgert werden, daß Christi Jünger vor der Gerechtigkeit Gottes des Gesetzes ledig seyen. — Dennoch bleibt es vollkommen wahr, daß es der Gehorsam Christi ist, durch welchen wir gebracht werden in den Gerechtigkeitsstand. Und zwar der Gehorsam Christi an unserer Statt. Aber nicht ein Gehorsam, den man — als thätigen äußerlich neben einen leidenden stellt. Nicht ein gehorsames

Erfüllen des von uns nicht erfüllten Gesetzes, sondern der heilige Gehorsam, mit welchem Christus sein Leben hingibt an den, welcher ihn darstellen will als Sühnopfer in seinem Blut zur Erweisung göttlicher Gerechtigkeit, die Stille, die heilige Beugung des Lammes Gottes, seine Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit, jener Gerechtigkeit, welche auf die Sünde den Fluch des Todes legt. Diesen Gehorsam hätten wir bei unserem Tragen des Fluches leisten sollen und haben ihn nicht leisten gekonnt, daher sind wir unvermögend gewesen, unsere Sünde selber zu sühnen; diesen Gehorsam müssen wir nun nicht mehr leisten, denn Christi Jünger tragen keinen Fluch der Sünde mehr; ihr Leiden, ihr Sterben ist nicht mehr ein Fluch, ist eine Züchtigung zum Frieden geworden.

Zu einer lebendigen Anschauung der Weise von Christi Sühnen ist nun noch erforderlich, daß wir den Inhalt von Christi Leiden uns vor Augen stellen.

Dreifach ist der Fluch, welcher durch die Sünde auf die Menschheit gekommen ist: das gegenseitige Verhältniß der Menschen, ihr soziales Leben ist verderbt, das Verhältniß des Menschen zur Natur ist zerrüttet, seine Gemeinschaft mit Gott im heiligen Geiste ist zerrissen.

Der sociale Fluch bedarf keiner näheren Ausführung: er ist der ehelichen, der elterlich-kindlichen, der staatlichen Verbindung, den Beziehungen der Völker unter einander tief genug aufgeprägt. Die gepriesensten Staaten haben das Glück ihrer Bürger auf das Unglück der Sklaven gegründet. Die epochemachenden Schritte der Menschheit sind mit Blut und Greueln aller Art bezeichnet. Die Selbstsucht der Einen möchte jede Reform verhindern, die Selbstsucht der Andern schreitet zur Revolution. Eine Menge von Völkerstämmen hat seit langen Jahrhunderten einen der Züge verloren, welche die Menschen von der Thierwelt scheiden: sie bleiben Geschlecht um Geschlecht auf demselben Punkte stehen, wie die Thiere thum, oder wenn sie noch Geschichte haben, so ist es nur die immer tieferen Verfalls.

Daß das Verhältniß des Menschen zur Natur durch die Sünde zerrüttet ist, gehört zu den Grundanschauungen der heil.

Schrift. Die ganze Creatur ist der Eitelkeit unterworfen; insbesondere ist unser Sterben der Sünde Sold. Nicht als wäre der Mensch unsterblich geschaffen. Vielmehr heißt es 1 Mos. 3, 19.: von der Erde bist du genommen, darum sollst du zur Erde zurückkehren. In Verweslichkeit, Schmach, Schwachheit in's Grab gesäet zu werden, ist nach 1 Kor. 15, 42 ff. natürlich für den seelischen irdischen Leib, in welchem Adam erschaffen wurde und den wir von ihm empfangen haben, Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben. Aber der Mensch sollte die Früchte des Lebensbaumes zur Nahrung haben und der unablässige Verkehr mit dem lebendigmachenden Geiste Gottes war ihm beschieden. So sollte er einer allmählichen Enthebung seines materiellen Leibes aus der Stufe der Materialität, einer allmählichen Verwandlung des seelischen Leibes in einen geistlichen theilhaftig werden. Was bei der Zukunft Christi an den zu jener Zeit im Glauben Lebenden durch ein Wunder der Allmacht plötzlich geschehen wird, die Verwandlung, in welcher dieses Verwesliche anziehen wird Unverweslichkeit und dieses Sterbliche Unsterblichkeit, war als allmählicher Vorgang von innen heraus den Menschen beschieden, wenn sie ihren Entwicklungsgang in sündlos stetiger Durchdringung mit dem heiligen Geiste gingen. Die Macht, welche edlen Seelen blieb, den innerlichen Adel äußerlich auszuprägen, ist ein Ueberrest des ursprünglichen Vermögens, durch Anziehung göttlicher Lebenskräfte den Leib so zu durchdringen, daß er ohne Tod und Auferweckung zu dem völlig entsprechenden Organe der Seele, zur Durchleuchtung von ihrer Herrlichkeit und zur Unvergänglichkeit wäre erhoben worden. Nicht in der Weise, daß Nichts von dem Stoffe der Leiblichkeit dem Zerfallen und Verwesen anheimfallen sollte. Ist doch der Stoff der Leiblichkeit während der ganzen Entwicklung unseres irdischen Lebens in beständigem Wechsel begriffen, so daß von einer Durchgeistung des ganzen Stoffes, der irgend einmal zu unserer Leiblichkeit gehört, nicht die Rede seyn kann. Auch Paulus unterscheidet in 1 Kor. 6, 13. 14. ausdrücklich zwischen dem Bauche, welchen Gott sammt den Speisen abthun werde, und zwischen dem Leibe, welcher dem Herrn gehöre und der Herr ihm, daher er wie der Leib des Herrn selbst von Gott solle auferweckt werden. Was in unserer irdischen Leiblich-

seit von Elementen der geistlichen Leiblichkeit verborgen ist, das sollte von der Seele in Kraft der Früchte des irdischen Lebensbaumes und des göttlichen Lebensgeistes ausgereift, organist und, nachdem dies geschehen, das Unbrauchbare des gegenwärtigen Leibes schmerzlos abgestreift werden, so daß nie eine Entblößung von einem ihr entsprechenden leiblichen Organe für die Seele eintreten durfte. Die Beraubung der Seele von ihrem leiblichen Organismus, das ist der Tod. Mag es also immerhin dem Menschen als einem irdischen natürlich seyn zu sterben, so ist es ihm als einem gottebenbildlichen, zur Gemeinschaft des göttlichen Lebensgeistes berufenen viel mehr natürlich, nicht zu sterben. Es geschah wegen der Sünde, daß Adam vom Baume des Lebens hinweggetrieben wurde (Gen. 3.).

Der Mosaismus lehrt das Entsprungenseyn des Todes aus der Sünde in seiner Weise nicht durch Worte, sondern durch gesetzliche Ordnungen. Wie er die Allgemeinheit der Sünde ausspricht durch das Gebot der Beschneidung, durch die Institution der Sühnopfer, durch die Scheidung des Volkes in Priester und Nichtpriester, durch die Scheidung des Heiligthums in Wohnung Gottes, Heiligthum und Vorhof, wie er die Fortpflanzung der Sünde von den Eltern auf die Kinder andeutet durch die Bestimmung, daß nach Vorgängen, die mit dem Geschlechtsleben in Beziehung stehen, eine Reinigung nöthig sey, so lehrt er den Ursprung des Todes aus der Sünde durch die Ordnung, daß, wer irgend einen Todten berührt hat, für verunreinigt gelten muß. Moses selbst gibt uns hiezu den Commentar in Psalm 90, 7 ff. Unter den neutestamentlichen Stellen, welche den Tod als Folge der Sünde bezeichnen, bezieht sich Röm. 1, 10. und 1 Kor. 15, 21. ausdrücklich auf das leibliche Sterben, aber auch in Röm. 5, 12 — 21. kann kein Zweifel seyn, daß (sammt dem inneren auch) der äußere Tod gemeint ist, weil Paulus auf die Geschichte des Adam blickt.

Aber das Tiefste in dem Fluche der Sünde ist die Scheidung des Sünders von Gottes Geist. In Gen. 3. ist zwar hiervon noch keine Rede. Der Fluch, welcher den Menschen angekündigt wird, muß in Angemessenheit an seine Entwicklungsstufe plastisch dargestellt werden, deshalb die Darstellung sich an das Aus-

wendige halten. Aus diesem Grunde tritt auch im Gange der israelitischen Offenbarungsgeschichte nur nach und nach die Wahrheit hervor, daß die innere Gemeinschaft mit dem Geiste Gottes Grund und Maß seiner Lebendigkeit ist. Aber die Voraussetzungen für diese Erkenntniß sind von Anfang an vorhanden; daß Gott allein der Lebendige und der Geist Gottes der Grund alles geschöpflichen Lebens und daß Gott heilig, also der Sünder von ihm geschieden ist. Das Gesetz kann eben deshalb nur irdisches Lebensglück zusagen, weil es den Geist nicht geben kann. Den Psalmängern, den Propheten geht die Erkenntniß auf, daß es zur wahrhaftigen Haltung des Gesetzes nur kommen kann, wenn Gott den Geist in das Innere senkt und dadurch neue Herzen gibt; die Heilszeit wird eine Zeit der Geistesausgießung seyn, darum dann auch eine Zeit, wo Krankheit und Tod, wo selbst der Streit in der Creatur und ihre Unfruchtbarkeit überwunden seyn wird. Christus zeigt endlich die Tiefe unseres Todes und die Höhe des Lebens, zu welcher wir berufen sind. Weil in Christo der Logos des Lebens Fleisch geworden, das wahre Leben in unsere Natur eingetreten ist, läßt sich die Tiefe unseres Todes ermessen, weil Christus und sein Geist unser wird, können wir zum Leben kommen. „Lasset die Todten ihre Todten begraben“, ich bin das Leben, ich lebe und ihr sollt leben.“ „Der zweite Adam ist der lebendigmachende Geist, das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu hat uns frei gemacht von dem Gesetze der Sünde und des Todes.“ „Wer den Sohn Gottes hat, der hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht.“ Zwar leben, weben und sind alle in ihm, aber doch sind sie entfremdet von dem Leben Gottes wegen der Unwissenheit, die in ihnen ist, wegen der Verstockung ihres Herzens. In höchster Weise gilt es von denen, welche auch der Bürgerschaft Israels fremd und von den Bündnissen der Verheißung ferne sind, daß sie ohne Gott leben in der Welt und deshalb keine Hoffnung haben, doch kann auch der Buchstabe des Gesetzes uns tödten, nur der Geist macht lebendig, der Herr aber ist der Geist. Würde uns das genommen, daß wir in Gott leben und weben dürfen, daß er uns trägt mit dem Worte seiner Kraft, so könnte von Leben nicht mehr die Rede seyn, zwar nicht in

das Nichtseyn, aber in Erstarrung oder in Verwesung würden wir versinken. Denn nur Gottes Anhauch erregt die den Geschöpfen anerschaffene Kraft zur lebendigen Entwicklung: auch was in der Hölle von Leben ist, ist doch nur kraft dieses Anhauchs da. Aber es ist ein Unterschied ob Gott nur eben, so zu sagen von außen in die Geschöpfe hereinwirkt, um den Entwicklungsproceß unserer Naturkraft durch seinen Lebenshauch anzufachen oder ob der lebendige Schöpfer in den Mittelpunkt, in den Lebensheerd, in die Lebenswurzeln des Menschen sich einwohnt und fort und fort Leben aus seinem Leben in denselben niederlegt, so daß fort und fort Gottes Lebenskräfte des Menschen Eigenthum werden. So lange Gottes Anhauch den Lebensproceß nur eben von außen her anfacht, ist es doch nur die Naturkraft, wovon sich das Lebensfeuer nährt. Dieses mag kräftig und glänzend brennen, so lange die Naturkraft vorhanden ist und aus der umgebenden Welt Lebenszuflüsse schöpfen kann. Aber wenn die Naturkraft veraltet und die Lebenszuflüsse durch das Hinweggerissenwerden der Seele aus dem irdischen Lebenssysteme abgeschnitten sind, stellt es sich heraus, was es ist, im innersten Kerne einsam, ohne die Gegenwart des Schöpfers seyn. Die Naturkraft wird schwächer, der Hunger nach den Lebenszuflüssen größer und doch sind sie hinweg. Der auch dann noch fortdauernde göttliche Anhauch des Lebensfeuers ist der Anhauch eines Peinfeuers, das nicht verlöschen darf.

Ist nun der Fluch der menschlichen Sünde dieser dreifache, ein Fluch über unser *so c i a l e s* Zusammenseyn, ein Fluch über die *l e i b l i c h e* Organisation unsrer Seele, daß sie der Seele untreu wird, zusammenbricht, die Seele organismuslos läßt, ein Fluch über unsere Seele, daß sie geschieden ist von Gottes Geist; so wird unser Versühner eben diesen dreifachen Fluch an sich erlitten haben. Denn sein heiliges Tragen unseres Fluches ist es ja, was unsere Sünde sühnt, in thatsäglichem, stillem, Gott preisendem Anerkennen der göttlichen Gerechtigkeit nimmt des Menschensohn dies Gericht über die Sünde der Menschheit aus Gottes Hand in seine Hand und führt es zu seinem Ende, indem er es zu seinem Ziele, zur menschlichen Verherrlichung des entheiligten Namens Gottes führt.

Ein Blick auf die *e v a n g e l i s c h e* Geschichte zeigt uns, daß er wirklich diesen dreifachen Fluch erlitten hat.

Zuerst den socialen Fluch. Und zwar von Anfang seines Lebens an. Wenn es ein tiefeinschneidender Schmerz ist, unter den Ahnen unehrliche Namen zu haben und aus einem von der Höhe in Niedrigkeit gestunkenen Geschlechte zu stammen, so ward Jesu dieser Schmerz zu Theil. In seinem Geschlechtsregister wird eine Thamar, Rahab und das Weib des Urias gefunden, unter den Königen, von denen er stammt, sind jene Volksverderber, durch welche das Gericht über Israel gekommen ist. Mit welchem Gedanken mag der heilige Menschensohn die Abschnitte der Schrift über diese Ahnen gelesen, auf das sechshundertjährige Gericht, das über sein Geschlecht gekommen war, hingeschaut haben! Daß seine Brüder so lange kein Herz für das Gotteswesen Jesu haben, läßt uns einen Rückschluß machen auf die Erfahrungen, welche im häuslichen Kreise ihm begegnet sind, in die Rohheit der Nazarener, unter denen er dreißig Jahre gelebt hat, gibt uns Lukas 4, 28 f. einen Blick. Christen, in denen göttliches Leben ist, wird es im Tumulte der Menge nur abzubald unheimlich zu Muth, aber unter welchen Haufen hat Christus sein Prophetenamt verwalteten müssen! Wir preisen ihn, daß er sich auch an den Tisch der Zöllner setzte und bilden uns leicht ein, daß es lauter heilbegierige Gemüther waren, in der Wirklichkeit ließ ihn aber nur sein Erbarmen all das Widrige nicht achten, was von den meisten dieser Menschen vor seine Augen trat. Dazu die Menge der Kranken, welche ihn umringte. Vor den Besessenen, den Epileptischen geht Mancher weit vorbei. Wir würden lebendiger über Jesu Werk und Wesen denken lernen, wenn wir uns lebendiger in alle die Bezüge des wahrhaft menschlichen Lebens, das der Sohn Gottes gelebt hat, versetzen würden. Nicht diejenige Dogmatik ist die rechte, welche in übergeschichtlicher Höhe schwebt, sondern wie die Geschichtschreibung des Lebens Jesu theologisch, so muß die theologische Speculation geschichtlich seyn. Auch im Kreise der Jünger wird es dem Herrn oft schwer genug; „gehe hinter mich Satan, du bist mir ein Aergerniß; o ungläubiges und verkehrtes Geschlecht, wie lange soll ich bei Euch seyn, wie lange soll ich Euch tragen; Philippe, so lange bin ich bei Euch und du kennst mich nicht?“ — In den letzten Tagen seines Lebens kommt auch diese Art von Leiden zu ihrem Höhepunkt. Israels

Hochpriester beweist in priesterlichem Ton, daß dieser Mensch sterben muß, wenn nicht das ganze Volk durch die Römer zu Grund gehen soll. So wird der Davidssohn den Heiden übergeben. Die römische Gerechtigkeitspflege gibt sich zum Justizmord an ihm her. Der Zeuge der Wahrheit erfährt die ungeheure Macht, welche die Lüge über die Menge hat. Die Freunde schweigen, die Jünger schlafen und fliehen. Der Tod geschieht unter Spott, an der Seite eines lästernden Verbrechers.

Die Bitterkeit des Sterbens hat Jesus nicht bloß im Sterben selbst, sondern auch in hundertfacher Verleugnung des Lebens und der Vorausempfindung, in der Angst vor dem leiblichen Sterben geschmeckt. Von den unerlösten Menschen sagt der Hebräerbrief, daß sie durch Furcht des Todes durch's ganze Leben hin Knechte seyen (2, 15.), Jesus ist freilich kein Knecht der Furcht geworden, aber wohl hat ihm lange vor dem Tod gegraut. „Mit einer Taufe muß ich getauft werden und wie ist mir so bange, bis sie vollendet ist!“ In erschreckendem Ernste geht er den Weg nach Jerusalem (Marci 10, 32.). Am Eingangstage wird seine Seele tief erschüttert. In Gethsemane betet er mit Geschrei und Thränen zu dem, der ihn vom Tode retten kann (Ebr. 5, 7.).

Der Ruf des Gefreuzigten: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, kann unmöglich bloß auf Gottes Ueberlassen des Sohnes in die Gewalt der Sünder und des Todes gedeutet werden; nicht bloß äußerlich, sondern innerlich hat er sich von Gott verlassen gefühlt. In Gott lebende Menschen empfinden wohl auch ein Grauen vor dem Tod, aber wenn sie das Zeugniß des Geistes innerlich vernehmen, daß sie Gottes Kinder seyen, überwinden sie das Grauen leicht, sterben in freudigem Geist. Auch unter den schwersten Todesqualen konnten viele Märtyrer freudig bleiben, ferne von der Klage, als ob Gott sie verlassen hätte. „Und ob mir auch Leib und Seele verschmachten, so bist doch du, Gott, meines Herzens Trost und mein Theil.“ Sonst wäre der Glaube nicht der Sieg, der die Welt überwunden hat. Hätte also nicht ein inneres Verlassen seyn des Gefreuzigten stattgefunden, wir müßten bei diesem Ausruf an Jesu irre werden; der Anfänger und Vollender des Glau-

bens wäre von seinen Blutzengen übertroffen worden. Mit der Bemerkung, daß der wahrhaftige Jesus den Ruhm der fleischen Schmerzensverachtung nicht begehrt habe, ist wenig gesagt; nicht in Heuchelei, nicht in Unnatur, sondern in Wahrheit sind die Glaubensmenschen in der Todesnoth getrost, wenn der Geist ihnen das Zeugniß der Kindschaft gibt. Weit entfernt also, bei dem Ueberlassenseyn des Gekreuzigten in die äußere Noth stehen zu bleiben, müssen wir vielmehr sagen, daß nicht bloß am Kreuz, sondern auch schon in Bethsemane ein inneres Verlassenseyn geschehen ist. Denn nur dann läßt sich auch dies tiefe Jagen verstehen, bei welchem er seine Jünger bittet, daß sie ihm zur Hilfe seyn sollen, das zur tiefsten Erschütterung auch seines leiblichen Lebens wird, das ihm sogar die göttliche Nothwendigkeit seines Sterbens einen Augenblick in Dunkel hüllt. Dasselbe gilt von der Erschütterung seiner Seele am Tage des messianischen Einzugs, noch weiter zurück von den Vorspielen dieser Erschütterung, auf welche die vorhin bemerkten Schriftworte deuten. Ja wir müssen sagen, daß auch schon das leibliche Sterben nur dann versühnende Kraft haben konnte, wenn ein inneres Verlassenseyn von Gott ihm zur Seite gieng. Er sollte ja den Fluch schmecken, der im Sterben liegt, damit Sterben versühnend sey. Glaubige Christen nun wissen, daß der Tod der Sold der Sünde ist, aber sie schmecken ihn nicht als Fluch über die Sünde, wenn sie beim Sterben das innere Zeugniß des Geistes von ihrer Kindschaft erfahren. Wie viel mehr hätte bei dem heiligen Sohne Gottes, welcher nach seinem Sterben sofort in die zuvor gehabte Gottesherrlichkeit eingegangen ist, alle Bitterkeit des Todes verschwinden müssen, wenn er, zum Sterben gehend, in dem Genusse seines Ineinanderseyns mit dem Vater gestanden hätte! dann hätte er aber ja nicht den Fluch geschmeckt, welcher im Sterben liegt. In der That ist auch in dieser inneren Verlassenheit von Gott nichts Unglaubliches. Das einzigartige Ineinanderseyn von Vater und Sohn, kraft dessen Jesus sagen durfte, wer mich siehet, der siehet den Vater, blieb sich freilich von der Geburt bis zum Grabe gleich. Aber Jesu sich Aneignen dieses Ineinanderseyns zu seiner Kraft, seinem Licht, seiner Seligkeit war während seiner irdischen Entwicklung ein Werden. Aus dem

einzigartigen Ineinander mit dem Vater hat Jesus nach und nach sein einzigartiges Heiligkeitsleben, seine einzigartige Erkenntniß des Vaters, sein Schauen des Vaters geschöpft. Ähnlich wie die Jünger Christi aus Gottes Einwohnung in ihnen nach und nach ihr Heiligungsleben schöpfen sollen. Auch den Frieden, der ihn durchdrungen hat, gewann Jesus aus seinem Ineinander mit dem Vater. Aber dieses selige Genießen des Ineinander mit dem Vater blieb sich nicht immer gleich. Des Sohnes Genuß seiner Einheit mit dem Vater war dadurch bedingt, daß der in ihm seyende Vater ihm dieses Genießen verlieh. Das konnte geschehen und wieder unterbleiben. Jetzt redete den Vater innerlich zu ihm, gab ihm die selige Gewißheit der Liebe zu schmecken, dann folgte dem Reden das Schweigen. Ähnlich wie bei den Glaubigen das Zeugniß des Geistes von der Kindschafft das eine Mal mächtig ertönt, ein anderes Mal schweigt. Das gehört zu den Uebungen des Glaubens. Glauben ist das Gegentheil nicht bloß des Schauens, sondern auch des Fühlens, Erfahrens, Schmeckens. Auch Jesu Gang war ein Glaubensgang. Auch bei seinem Schauen des Vaters war dieser Wechsel. Der Sohn schaute, was der Vater that, wenn es dem Vater gefiel, ihm zu zeigen, was der Vater that, schaute den Vater selbst. Wäre aber das Schauen von irgend einem Zeitpunkt an für immer eingetreten, so hätte das Glauben ein Ende gehabt; damit auch das Versuchtwerden Jesu in Menschenweise. Derselbe Wechsel fand bei Jesu Genießen des Vaters statt. Nicht bloß durch Jesu Schöpfen, sondern auch durch des Vaters Darbieten, nicht bloß durch Jesu Hören, sondern auch durch des Vaters Reden war es bedingt. Was Jesus von Kraft zum Heiligkeitsleben aus seiner Gemeinschaft mit dem Vater entnommen hatte, blieb sein beständiges Eigenthum, wie es bei uns der Fall wäre, wenn wir nicht so oft untreu würden, aber Jesu Genuß der Gemeinschaft mit dem Vater war im Auf- und Absteigen begriffen, wie die Jünger Christi oft mehr Kraft als Seligkeit in sich tragen. Also nicht ein Unglaubliches ist Jesu innere Gottverlassenheit am Kreuz, nicht einmal ein Erlebnis, das ihm zuvor noch nie widerfahren wäre. Das tief Befremdende war aber dieß, daß gerade jetzt die innere Verlassenheit stattfinden soll, wo das äußere Ver-

lassenseyn von dem Vater, das Ueberlassenseyn in die Hände der Sünder, in die Bitterkeit des Todes das höchste Bedürfniß des Sohnes nach dem Troste der inneren Gemeinschaft mit Gott erweckt. Das ist der Schmerz, den Jesus seinem Gott vor den Ohren des profanen Volkes klagt: er kann nicht anders, er muß es thun. Allein der Vater hat geschwiegen, weil, wenn er zum Innern des Sohnes geredet hätte, weder die Bitterkeit des Todes, der Fluch im Tode, noch das innere Geschiedenseyn der Seele von Gott, dieses Tiefste im Fluche der Sünde, vom Sohne geschmeckt, also dies Versühnen nicht vollbracht worden wäre, denn durch geduldiges heiliges Tragen des Fluches der Sünde, durch Anerkennen der göttlichen Gerechtigkeit mußte das Sühnen geschehen. In Gethsemane wird beim Schweigen des Vaters das Grauen des Heiligen vor dem Tode so groß, daß sich ihm für einen Augenblick die Erkenntniß von der Nothwendigkeit dieses Versöhnungswegs verhüllt; am Kreuze wird ihm das innere Schweigen des Vaters gegen den Sohn, der den Vater unablässig bekannt hat, so schwer, daß die Erkenntniß, wie eben dieses Schweigen zum Fluche der Sünde gehöre, für einen Augenblick entschwindet, darum ruft er „warum, warum“. Aber wie die Trübung der klaren Erkenntniß in Gethsemane nicht zum sich Weigern wird, so wird sie am Kreuze nicht zum Zweifeln an Gottes Gerechtigkeit: „mein Gott, mein Gott“ ruft er, darin liegt das Bekenntniß, daß, was ihm widerfährt, dennoch gerecht ist, denn Gott thut es, und dennoch auch dem Sohne recht, denn sein Gott ist es, der es thut.

So weist Jesu Geschichte sein Erleiden des dreifachen Fluches der Sünde auf.

Die Auslegung dieser Geschichte durch Christi und der Apostel Wort redet weitaus am meisten vom Sterben Jesu: darein vor Allem wird sein Erleiden unseres Fluchs gesetzt. An's Kreuz muß des Menschensohn erhöht werden, sein Leben ist das Lösegeld, sein Blut vermittelt den neuen Bund, Joh. 3, 14 f. Matth. 20, 28; 26, 28. Durch sein Blut sind wir losgekauft, an's Holz hat er unsere Sünden hinaufgetragen, 1 Pet. 1, 18; 2, 24. Den Gefreuzigten predigt Paulus, an's Kreuz hat Gott die Handschrift genagelt, in Jesu Fleischesleibe hat er

uns zurechtgebracht, durch seinen Tod sind wir Gotte versöhnt, in seinem Tod gerechtfertigt, in seinem Blute hat ihn Gott als Sühnmittel hingestellt, Kol. 2, 14; 1, 22. Röm. 5, 9. 10; 3, 25. Christi Tod dient zur Lösung der Uebertretungen, in seinem Blute haben wir den Eingang in's Heiligthum, durch sein Blut die Heiligung, den ewigen Bund, Hebr. 9, 15; 10, 19; 13, 12. 20. Das geschlachtete Lamm wird in der Apokalypse gepriesen; nicht mit Wasser allein ist Jesus gekommen, sondern mit Wasser und Blut, 1 Joh. 5, 6.

Doch nicht als läge die Sühnung ausschließlich im Erleiden des blutigen Todes: „was er gestorben ist, ist er der Sünde gestorben“, sein Sterben war ein vielfaches Sterben, Röm. 6, 10. (der Beisatz *ἐφ' ὅτι* will ja nur sagen, daß der Auferweckte nicht mehr stirbt, der Tod nicht mehr über ihn herrscht. Vers 9.) *)

Wenn Christus am Tage des Einzugs ruft: jetzt geht das Gericht über die Welt, so meint er damit schon jenen Tag selbst, denn die Erschütterung seiner Seele ist es, worauf sich sein Wort zunächst bezieht. Also wenigstens sein Grauen vor dem Tod gehört nach dieser Stelle mit zu dem Gericht, das in seiner Person über die Welt ergeht. In den Verkündigungen seines bevorstehenden Leidens betont Jesus, daß die Obersten seines Volks dieses Leiden verhängen, ihn den Heiden, den Sündern übergeben, daß er unter die Uebelthäter gerechnet wird, Vieles muß er erleiden und dann getödtet werden. Mtth. 16, 21; 20, 18. Luk. 22, 37. Mtth. 26, 45. Wir sehen hier wenigstens dieß, daß Christus diese Momente alle in die Seele der Jünger einprägen will, daß sie alle schwer auf seiner Seele lasten.

Der Hebräerbrief bezeichnet nicht bloß Jesu Hingabe seines Lebens in den Tod, sondern auch schon sein Flehen zu dem, welcher ihm vom Tode aushelfen konnte, als Opferung 5, 7. Einerseits diente das Durchleiden dieser tiefen Noth zu Jesu persönlicher Vollendung (8. 9.), andererseits war es ein sühnendes Thun, weil es ein Opfern war. Aehnlich wie Jesus sein Leiden am Einzugsstage mitrechnet zum Gericht über die Welt. Wie nun diese Stelle das Erleiden der Todesangst mit zum Sühnen

*) Vgl. meine frühere Abhandlung S. 729.

rechnet, so würde 2, 9. die Gottverlassenheit Jesu hervorheben, wenn das von den Vätern bezeugte *χωρις Θεου* dem *χαριτι Θεου* vorzuziehen wäre. Beide Lesarten geben einen schönen Gedanken. Die Worte *ὅπως* bis *θανάτου* zeigen die Absicht, um welcher willen der Krönung Jesu mit Herrlichkeit sein Todesleiden vorausgehen sollte: dazu eignet sich beides „in Gottverlassenheit dahingegeben, mußte er mit seinem Schmecken des Todes uns Alle vom Todesfluch befreien“ und „die Gnade Gottes ließ ihn den Tod für Alle schmecken“. *χαριτι* gibt den einfacheren, *χωρις* den prägnanteren Sinn; für letzteres kann man geltend machen, daß die Verdrängung des *χωρις* durch *χαριτι* leicht*), die Verdrängung des *χαριτι* durch *χωρις* schwer zu begreifen ist.

Man kann sich allerdings wundern, daß das neutestamentliche Zeugniß nur das blutige Sterben als das versühnende nennt. Ist nicht unser Geschiedeneyn von Gott das Innerste in unserem Fluch, der Tod im Tod? Das leibliche Sterben ist ja erst die Folge dieser Scheidung der Seele von dem lebendigen Gott. Ein Baum, dessen Wurzeln aus dem Boden der mütterlichen Erde herausgenommen sind, dorrt ab, ein Mensch, dessen Lebenswurzeln von dem Leben Gottes geschieden sind, stirbt. Auch wird uns das leibliche Sterben durch Christi Sterben doch nicht erspart, nur daß wir in Frieden und in Hoffnung seliger Auferweckung sterben dürfen. Dagegen wird der Lebensgeist aus Gott für ihr inneres Leben den Gerechtfertigten sofort zu Theil, die Scheidung der Seele von Gott sofort aufgehoben: sollte da nicht um so mehr Christi Tragen der Gottverlassenheit als der Kern seines Sühnens dargestellt seyn? Statt dessen hebt Paulus bisweilen noch mit besonderem Accente Christi Leib hervor als den Ort, an welchem die Sühnung durchgeführt wurde. Gott hat uns versöhnt an dem Leibe seines Fleisches durch den Tod. Kol. 1, 22. Im Fleische hat Gott die Sünde verurtheilt, Röm. 8, 3., durch den Leib Christi seydt ihr dem Gesetze getödtet, 7, 4. An seinem Fleische hat Christus das Gesetz der Gebote in Sagenen abgethan, Eph. 2, 15. Fast als wäre die Tödtung des Leibes Jesu das Ein und Alles. Doch lassen sich die Gründe

*) Zumal weil nestorianischer Mißbrauch das *χωρις* verurufen machte.

dieser Darstellungsweise wohl erkennen. Christi leibliche Tödtung war es, was der alttestamentlichen Vorbildung des zukünftigen Sühnens am deutlichsten entsprach: das israelitische Auge war gewöhnt, zunächst auf das Vergießen des Blutes zu blicken. Aber dies ist nicht der wichtigste Grund. Im leiblichen Sterben kommt der Fluch Gottes über unsere Sünde zur anschaulichen Ausprägung. Die innere Gottentfremdung ist eine verborgene Sache, im Sterben bricht sie hervor an's Tageslicht, stellt sich dem Sünder häßlich vor das Auge hin, wird zum Anblick aller Geschöpfe. Des Menschensohn wird von Anfang des Lebens an in das Erleiden des Fluches hineingezogen, aber erst im Sterben trägt er den Fluch in der ganzen Gestalt des Fluchs. Und eben um dieß handelt es sich im Sühnen, daß vor den Augen aller Geschöpfe des Menschensohn im Namen der Menschheit der Sünde Fluch hinnehme, trage, durch die heilige Weise des Tragens Gottes Gericht als gerecht anerkenne, in solcher Beurtheilung der Sünde den Namen Gottes verherrliche. Um die Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit ist es zu thun. Röm. 3, 25 f. Diese geschieht um so entsprechender an Jesu Fleischesleib, weil der Fleischesleib (nicht in Adam aber) in den vom Fleische, aus dem Willen des Fleisches Geborenen die Wurzel bildet, von welcher die Sündigkeit zuerst entsproßt, von der aus sie die Seele erfaßt, so daß die Seele, wenn sie zu sich selbst erwacht, bereits vom Fleische gebunden ist. Muß doch auch noch der Wiedergeborene allezeit die *πρᾶξις* des Leibes*) tödten, Röm. 8, 13. Treffend bemerkt Bengel zu Röm. 7, 4. *διὰ τοῦ σώματος*: magnum mysterium! Cur in expiatione peccati mentio fit plerumque corporis Christi præ anima? Resp. Peccati theatrum et officina caro nostra est: huic medetur sancta caro filii Dei. Der Mensch für sich, ohne Christus, mag mit seiner Vernunft dem Gesetze Gottes dienen, mit seinem Fleische bleibt er dennoch dem Gesetze der Sünde unterthan, so daß ihm Nichts übrig bleibt, als der Ruf: ich elender Mensch, wer wird mich erlösen aus dem Leibe**) dieses Todes? (Röm. 7, 25 f.). Alles

*) *Τοῦ σώματος*.

**) Wieder: *σώματος*.

Befehlen des Gesetzes prallt eben am Fleische ab (8, 3, α.), darum hat nun Gott in Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde seinen Sohn gesandt und am Fleische die Sünde verurtheilt (3, β.). Indem aber im leiblichen Tod die innere Verlassenheit von dem Gotte des Lebens sichtbar wird, so ist ja wo dieser, auch jene; sie braucht nicht besonders besprochen zu werden, das Factum, daß der Vater den Sohn in's Sterben übergibt, predigt laut genug, daß der Sohn die Gemeinschaft des Vaters nur hat, als hätte er sie nicht. Wenn Paulus sagt „er ward ein Fluch für uns, denn es ist geschrieben, verflucht ist wer am Holze hängt; Gott hat ihn zur Sünde gemacht, um und um als Sünder angethan“, so hat er sich den sterbenden Jesum nicht anders denn mit dem Gefühle innerer Verlassenheit von Gott gedacht; im innern Genuße seiner Gemeinschaft mit Gott stehend wäre Jesus nicht zur Sünde gemacht, wäre sein Schmecken des Todes nicht ein Schmecken des Fluches der Sünde gewesen.

Daher denn auch die Lehre der Schrift dazu stimmt, daß der Fluch, welchen tragend Christus zu unserem Versühner wurde, der dreifache ist: der sociale Fluch, das leibliche Sterben, das Gefühl des innern Verlassenseyns von Gott.

2. Die Möglichkeit der Stellvertretung.

Als der Satan die Jünger begehrte, sie in sein Sieb zu nehmen, so hatte Christus für Simon schon gebeten, daß sein Glaube nicht aufhören möge, dieser Fürbitte sollte es der Jünger danken, daß seine Verleugnung nicht zum Abfall wurde. Christi Abschied besteht in der Fürbitte, daß der Vater die Jünger bewahre, heilige, Eines mache. Er bittet aber nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an ihn glauben werden. Am Kreuze „vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun“ obwohl am Abend zuvor „ich bitte nicht für die Welt“: nur was Welt bleiben will, ist von seiner Fürbitte ausgeschlossen, auch seine Mörder können sich noch zu denen stellen, die nicht von der Welt seyn wollen. Der Fürbitte des Verklärten haben die Jünger die Ausgießung des Geistes zu danken „ich will den Vater bitten und er wird Euch einen anderen Beistand

geben.“ Er setzt aber die Fürbitte fort, bis wir selbst in seinem Namen bitten können — „an jenem Tage werdet ihr in meinem Namen bitten und ich sage euch nicht, daß ich den Vater wegen eurer bitten werde“ —, in dem Maße als Christus in uns bittet, ist nicht mehr nöthig, daß er für uns bitte*).

Die Verheißung Christi von seiner Fürbitte im Himmel gehörte zu den Säulen der apostolischen Zuversicht. Johannes ermahnt, daß wer sündige, dieses himmlischen Beistandes bei dem Vater gedenke. Pauli Triumphiren, daß Nichts die Auserwählten Gottes von der Liebe Christi scheiden könne, hat ein einfaches Fundament: Christi Tod, Auferweckung, Sitzen zur Rechten Gottes, himmlisches Eintreten für uns; durch das *καλλον* und das doppelte *καί* stellt er jedes der Fundamente als noch tröstlicher denn das ihm vorangehende dar, die Fürbitte aber schließt die Reihen**). Durch des verklärten Heilandes fürbittendes Eintreten geschieht es nach Hebr. 7, 25., daß er die durch ihn zu Gott Kommenden gänzlich rettet.

Auch ein Eintreten des heiligen Geistes für die Gläubigen wird von Paulus bezeugt. Wenn die Kinder Gottes unter Leidensdruck der Erbschaft warten, so sind sie dennoch selig in der Hoffnung der Verklärung, nach welcher mit ihnen die ganze Creatur sich sehnt und wenn es zu solcher Schwachheit kommt, daß wir nicht mehr wissen, wie wir beten sollen, so tritt der Geist selbst stellvertretend für uns ein, indem er in und durch uns seufzt. Seine Seufzer bleiben uns unaussprechlich, ihr Inhalt wird uns nicht kund. Aber wir geben uns zum Organe seines Seufzens her, indem Gott unsere Herzen erforscht, weiß er, was der Sinn des Geistes sey, und wenn wir nur willig das Organ für das Seufzen des Geistes sind, so gilt sein Seufzen als ob es das unsrige wäre. Dadurch daß wir für das fürbittende Seufzen des Geistes das Organ seyn müssen, ist das Fürbitten des Geistes von dem des Heilandes verschieden, welches außerhalb unser im Himmel geschieht, aber ein bittendes Eintreten für uns findet bei beiden statt.

Den Christen stellt Christus sein Mustergebet so, daß Jeder,

*) Luk. 22, 31 f. Joh. 17; 14, 16; 16, 26.

**) 1 Joh. 2, 1. Röm. 8, 34 f.

der es betet, Fürbitte übt, indem er bei unserm Vater die Gewährung unserer Bedürfnisse sucht. Jakobus verheißt der brüderlichen Fürbitte Heilung des Kranken und Vergebung seiner Sünden. Johannes lehrt, daß wer für seinen sündigenden Bruder bittet, ihm Leben gibt, wenn die Sünde nicht eine zum Tode war. Paulus ist von dem Segen der brüderlichen Fürbitte so erfüllt, daß er kaum einen Brief schreibt, ohne seine Fürbitte zu bezeugen, die der Gemeinde zu fordern. Für die Thessalonicher bittet er allezeit, daß Gott sie ihrer Berufung würdig mache, das Wohlgefallen seiner Güte an ihnen, das Werk des Glaubens in ihnen zur Vollendung bringe, sie aber sollen für ihn bitten, daß das Werk des Herrn laufe und er vor den Feinden errettet werde. Aus Todesnoth in Ästen befreit, hofft er auch künftighin befreit zu werden, da ja auch die Korinther für ihn in Bitten behilflich seyen. Freudige Beisteuer dieser Gemeinde für die Heiligen in Jerusalem wäre ihm auch deshalb so lieb, weil sie zur Fürbitte für die Korinther in Judäa ermuntern würde. Die Römer beschwört er bei dem Herrn und der von Gottes Geist ihnen geschenkten Bruderliebe, mitzukämpfen in ihren Gebeten für ihn, daß er von den Feinden in Judäa errettet und die Liebessteuer von den Heiligen liebevoll aufgenommen werde. Für die Colosser bittet er unablässig um ihre Erfüllung mit Erkenntniß des göttlichen Willens, denn er hat einen großen Kampf für Alle, die sein Angesicht nicht gesehen; auch ihr Landsmann Epaphras kämpfe allezeit für sie im Gebet. Für die Epheser ruft er mitten im Briefe den Vater Jesu Christi um ihr Starkwerden am inwendigen Menschen an. Wiederum sollen diese Gemeinden auf alle Weise anhalten und bitten für alle Heiligen, insbesondere für ihn, daß Gott eine Thüre des Wortes aufthue und ihm gebe in Freudigkeit das Wort zu reden. Mit besonderer Freude übt er für die Philipper die Fürbitte und vertraut, daß ihm durch die ihrige seine schmerzliche Lage zum Heile gedeihen werde. — Aber nicht bloß Fürbitte der Glaubigen für die Glaubigen wird geboten. Die Feindesliebe muß nach Christi Wort zur Fürbitte werden. Wenn der Hebräerbrief Melchisedek als das Vorbild des Hohenpriesters Christus preist, so muß er sich diesen Mann, zu dessen Zeit die Sonne der Offenbarung im Untergehen

war, als einen Mann des treuen und gewaltigen Gebets vorgestellt haben, welches das ganze nun in's Heidenthum sinkende Geschlecht auf dem Herzen trug. Paulus ermahnt für alle Menschen, namentlich für die Obrigkeit zu beten, theils damit die Kraft Gottes ihre Regierung zum Segen der Unterthanen stärke, theils weil Gott will, daß Alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Wenn Petrus die Glaubigen eine königliche Priesterschaft nennt, wenn Johannes sagt, daß Christus sie Gotte zu Königen und Priestern gemacht, so üben diese Priester ein Herrscheramt, jetzt im Verborgenen, dereinst auch offenbar (Apok. 5, 10; 20, 6.), denn sie sind ja Könige, aber diese Könige herrschen als Priester, das ist durch's Gebet und herrschen, wo immer es möglich ist, zum Heil, denn beten, fürbitten, segnen ist priesterlich *).

Ist diese Lehre Christi und seiner Apostel von den gesegneten Wirkungen der Fürbitte nicht lauter Lehre von der Möglichkeit der Stellvertretung?

Daß Christus freiwillig den Fluch der Sünde, unter welchem wir stehen, auf sich nimmt, um denselben zu tragen, wie wir ihn nicht tragen können, in heiliger Beugung seiner selbst unter die Gerechtigkeit Gottes, welche mit der Sünde den Fluch verknüpft: dieses Eintreten Christi für uns in seiner Gott preisenden Leidensthat ist, was das Eintreten an unsere Stelle betrifft, von seinem bittenden Eintreten für uns nicht verschieden. Dort tritt er mit seinem heiligen Erleiden des Fluches der Sünde ein für die, welche den Fluch der Sünde nicht in heiliger Weise tragen, hier mit seinem heiligen Bitten für die, welche entweder gar nicht oder nicht nach dem Willen Gottes bitten. Dort erlangt seine heilige Leidensthat die Sühnung für uns, welche unserem unheiligen Erleiden des Fluches der Sünde versagt bleibt, hier sein heiliges Bitten die Segnungen Gottes, welche uns, die wir nicht oder nicht heilig bitten, nicht zu Theil würden.

*) Mtth. 5, 44. Jac. 5, 14 f. 1 Joh. 5, 16. 1 Thess. 5, 25. 2 Thess. 3, 1; 1, 11. 2 Kor. 1, 11; 9, 14. Röm. 15, 30 f. Col. 1, 9; 2, 1; 4, 3. 12. Eph. 1, 16; 3, 14; 5, 18. 19. Phil. 1, 4—9. 19. Philem. 4—6. 22. Hebr. 5—7. 1 Tim. 2, 1 ff. 1 Petr. 2, 9. Apoc. 1, 6; 5, 10; 20, 6.

Wer die stellvertretende Sühnungsthat Christi für unmöglich erklärt, muß mit der stellvertretenden Fürbitte Christi daselbe thun. Wer aber ein erfolgreiches Fürbitten Christi für unmöglich hält, muß ein erfolgreiches Fürbitten der Christen noch viel mehr verwerfen. Er macht so ein Schriftwort um das andere zur bloßen Redensart.

Oder sollte das Reden von der Fürbitte nur in die erbauliche Sprache, nicht in eine theologische Untersuchung gehören? Hätte die Fürbitte kein theologisches Recht, so könnte sie auch in der christlichen Praxis keines haben, sie wäre ein geistliches Kinderspiel, das Reden von ihr ein Wortemachen. Es kann im christlichen Leben Vorgänge geben, welche zu geheimnißvoll sind, als daß die wissenschaftliche Forschung dieselben durchdringen könnte, das ist ein Zeugniß von der Unvollkommenheit der Theologie des Pilgerlebens; was aber im christlichen Leben von der Art wäre, daß die Theologie es von Rechtswegen bei Seite ließe, könnte nur ein kindisches Beiwurf der christlichen Praxis seyn.

Wir sind hiedurch aufgefordert, einen Schritt weiter zurückzugehen, um das göttliche Recht der Fürbitte, also der bittenden, der sühnenden Stellvertretung aus den allgemeineren Wahrheiten des religiösen Gewissens aufzuzeigen.

Gott ist die Freiheit und Gott ist die Liebe. Nur indem wir Gott denken, denken wir vollkommene Freiheit und vollkommene Liebe. Umgekehrt wer den Gedanken vollkommener Freiheit, vollkommener Liebe gedacht hat, hat Gott gedacht.

Deshalb kann Gott, wenn er schafft, nur im Schaffen freier und zur Liebe geschaffener Creaturen zum Ziele seines Schaffens kommen. So lange er nicht freie und zur Liebe fähige und bestimmte Wesen geschaffen hat, hat er keine ihm ebenbildliche Wesen geschaffen. Nur der Freie ist das Ebenbild des Gottes der Freiheit. Nur der Freie kann Gott lieben, also selig seyn. Nur wer in Freiheit Gott und seine Brüder liebt, ist ein Ebenbild des Gottes der Liebe.

Frei seyn heißt vor Allem das Vermögen der Wahl, der Selbstentscheidung, der Selbstbestimmung haben. Also auch: die Kraft haben, durch das aus sich selbst erwählte Handeln etwas auszurichten. Ein erfolgloses Handeln wäre ja keines. Aus-

richten können wir etwas zunächst an uns selbst und an der Welt. Wir führen dies Schöpfungswerk Gottes nach unserer Wahl, bildend oder mißbildend, fort an uns selbst und an der Welt. Das geben alle zu, welche die Wahlfreiheit zugestehen. Aber der Gott der Freiheit hat uns noch höher geehrt. Wir stehen ja nicht bloß zu uns selbst und zur Welt im Verhältniß, sondern auch zu ihm. Auch auf ihn können wir wirken durch unser Bitten. Mit anderen Worten: nicht bloß durch unser Arbeiten können wir an uns selbst und der Welt etwas ausrichten, sondern auch dadurch, daß wir Gott bitten, so und so auf uns und auf die Welt zu wirken. Daß die Schrift diese Möglichkeit, auf Gott zu wirken, von Anfang bis zu Ende lehrt, daß ihr Ermahnen zum Bitten nicht bloß den Zweck hat, zur Ergebung in den Willen Gottes und zur Selbsterbauung anzuleiten, braucht dem Unbefangenen nicht bewiesen zu werden. Christus selbst spricht dieses Vermögen, vielmehr diese Pflicht des Menschen in Stellen wie Matth. 7, 7 ff. Luk. 11, 5 ff.; 18, 1 ff. so klar wie möglich aus. Die Einschränkung der Gebetswirkung auf die Eröffnung des Herzens für das Einwirken des heiligen Geistes und auf die Ergebung in den unabänderlichen Willen Gottes geschieht nicht aus eregetischen Gründen, sondern in der vorgefaßten Ueberzeugung, daß Gottes Weltplan unabänderlich sey. Worauf wir aber jetzt hinweisen, ist, daß die Leugnung des bittenden Einwirkens auf Gott eine Einschränkung der menschlichen Freiheit ist und diese Einschränkung, wenn sie folgerichtig seyn will, zur Leugnung der Freiheit werden muß. Eine Einschränkung der Freiheit, weil sie dem Menschen nur auf die Welt und nicht auf Gott ein erfolgreiches Einwirken zugesteht. Zur Leugnung der Freiheit muß diese Einschränkung fortschreiten, weil die Schwierigkeiten, welche man in dem Gedanken menschlicher Einwirkung auf Gottes Willen und Weltplan findet, nur durch Leugnung der Freiheit wirklich beseitigt werden. Mein Bitten soll den Weltplan Gottes nicht durchkreuzen können? Aber von den bösen Thaten all der Millionen freier Menschen wird er ja täglich durchkreuzt. Gibt es also einen von Gott ohne Rücksicht auf mein Bitten festgesetzten unveränderlichen Plan der Welt, so muß er auch gegen alles böse Thun der Menschen ge-

sichert seyn, mit anderen Worten, dieses Thun muß kein freies, sondern von Gott vorausbestimmt und gewirkt seyn. Dann erweist sich der Weltregent nicht als einen Gott, der die Freiheit ehrt, er ist kein Schöpfer von Freien mehr, er ist für sich ein Gott der Freiheit, aber seine Schöpfung spiegelt nicht seine Freiheit ab, es gibt keine Geschöpfe nach Gottes Bild. Umgekehrt: soll sich in seiner Schöpfung seine Freiheit spiegeln, so wird er uns nicht bloß auf uns selbst und auf die Welt, sondern auch auf ihn selbst ein freies Einwirken gestattet haben; unsere Freiheit wird nicht bloß die Freiheit zu erfolgreichem Arbeiten, sondern auch zu erfolgreichem Bitten seyn.

Aber der Gott der Freiheit ist ein Gott der Liebe, deshalb soll unser freies Wirken nicht ein Wirken nur für uns selbst, sondern auch für die Brüder seyn. Die Geschöpfe des Gottes der Liebe können nicht zur Isolirung, zum Egoismus, sie müssen zur gliedlichen Handreichung bestimmt seyn. Also muß ihr arbeitendes Wirken zum Dienen, ihr bittendes Wirken zur Fürbitte werden. Kann ich durch das Gebet für mich selbst ein Gut erringen, so heißt es, den Egoismus mitten in das Heiligthum des Gebets tragen, wenn ich nicht an die Bitte die Fürbitte reihe. So gewiß Gott die Liebe ist, so gewiß muß die Menschheit zu einem Organismus bestimmt seyn, wo jeder für Alle wirkt, so gewiß muß also Gott wollen, daß ich für die Brüder nicht minder als für mich die Güter zu erringen trachte. Hiemit sind wir bei der Stellvertretung angekommen.

Schon aus jeglichem Einwirken der Menschen auf einander resultirt eine Art von stellvertretendem Verhältniß der Menschen zu einander. Was jeder in dieser Zeitlichkeit von geistigen Gütern besitzt, was er in's Jenseits von göttlichem Leben bringt, ist zwar von ihm selbst sich angeeignet, aber erarbeitet ist es mehr von Anderen als von ihm. An Luthers Licht haben wir das unsrige angezündet: er hat sich in schweren Kämpfen darum abgemüht. Weiter zurück sind es die Apostel und Propheten, von denen wir unseren innerlichen Besitz geschöpft haben. Sie haben gerungen, gelitten für uns. So ist klar, daß Christus, das Licht der Welt, selbst dann an Aller Stelle gearbeitet hätte, wenn er nur Prophet und nicht Hoherpriester gewesen, wenn

er nach vollbrachter Prophetenarbeit zum Himmel gefahren wäre. Der Gott der Liebe, welcher die Menschheit zur gliedlichen Handreichung bestimmt, hat eben damit die Ordnung gegeben, daß was die edlen Glieder erarbeiten, den übrigen zur Seligkeit dient, wenn sie es nur schöpfen wollen: sie traten für uns in die Arbeit ein, wir treten mit ihnen in den Reichthum ein. Es ist nicht wesentlich verschieden, wenn Gott nun auch die Fürbitte der edlen Glieder, des Hauptes selbst auf die übrigen wirken läßt. Durften sie für uns arbeiten, warum sollen sie nicht für uns bitten dürfen? Nur freilich werden wir wie dort ihre Arbeit so hier ihre Fürbitte uns aneignen müssen. Also indem der Gott der Liebe die Menschheit zu einem Organismus geordnet hat, hat er die Stellvertretung geordnet.

Wir sollten diese trostreichen Wahrheiten um so mehr festhalten, weil ihre finstere Kehrseite mit so verderblicher Gewalt sich geltend macht. Die Missethaten der einzelnen Glieder des Organismus wirken ja nicht bloß ihre eigene Verderbniß, sondern auch die der übrigen, wirken um so zerrüttender, je höher ihre Begabung ist. Wie es kindisch ist zu meinen, daß ein Mensch sündigen könne, ohne ein Knecht der Sünde zu werden, indem man dabei voraussetzt, daß des Menschen Handeln ein erfolgloses Spielen sey, welches nicht einmal ihm selbst einen Charakter aufdränge, so ist es kindisch zu klagen, daß der Eltern Sünde auf die Kinder sich vererben, die Missethat der einen Generation die folgenden in das Verderben hineinziehen soll: Gott ehrt die menschliche Freiheit, indem er ihr Thun zu einer geschichtlichen Macht werden läßt und wenn die Menschheit ein Organismus ist, so müssen die bösen Thaten der einzelnen Glieder auf den ganzen Leib und müssen auf die Zukunft der Menschheit wirken. Wird aber das Böse eine Macht, wird das Verderben gemeinsam, so wäre Gott ja nicht gerecht, wenn er den in Gott gethanen Thaten verwehrt, ein gemeinsames Gut zu werden. Sie werden hiezu, indem sie eine gute, geistige Atmosphäre, einen guten Familiengeist, Volksgeist weben, welcher auf die Einzelnen wirkt, noch ehe er es weiß. Sie werden dazu, indem sie als Thaten des Gebets den Segen Gottes über die Nichtbittenden bringen. — Steht aber die Kraft von unserem und von des Menschensohnes fürbittendem Eintreten fest, so muß,

wie vorhin gezeigt, auch die Kraft seines sühnenden Eintretens anerkannt werden. Und ist jedes Glied der Gemeinde Gottes, welches nicht für die übrigen Glieder bittet, ein Widerspruch mit sich selbst, wie viel mehr ein Erlöser der Menschheit, welcher nicht für sie bitten würde! kann er aber mit Bitten an den Menschen treten, so kann er es auch mit der That seines heiligen Leidens thun.

Freilich ist ein Unterschied, ob ein Mensch ohne sein Wollen von dem gemeinsamen Verderben der Menschheit ergriffen wird oder sich dasselbe mit Wissen und Wollen zu eigen macht. Nur in dem Maße, als er das Letztere thut, wird seine Sündigkeit für ihn zur Schuld. Umgekehrt wird der gute Familien- oder Volksgeist nur in dem Maße zur Tugend des Einzelnen, in welchem er ihn mit Freiheit zu seinem Eigenthum macht. Der Schaden und der Gewinn, den eine Seele leidentlich überkommt, bedingt nicht ihre Verdammniß zur Unseligkeit, spricht ihr nicht die Seligkeit zu. So wird es auch mit der Frucht der fürbittenden und der sühnenden Stellvertretung seyn: zur Seligkeit kann sie nur dem dienen, welcher sie durch Freiheit zu seinem Eigenthum macht. Das ist ein weiterer Punkt, dem wir nachdenken müssen.

Irdische Güter können dem Menschen ohne sein Wissen, können selbst den Verächtern Gottes durch Fürbitte zugewendet werden, weil Gott seine Sonne scheinen läßt über die Ungerechten wie über die Gerechten. Auch ist Verlängerung der Frist zur Buße, verstärkte Berufung des Sünders durch Gottes Wort und Geist durch den Fürbittenden für die Nichtbittenden zu erreichen. Das Wort des Gärtners für den unfruchtbaren Baum „laß ihn noch dieses Jahr“, die Fürbitte Christi „vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun“, sein Gebot, daß wir für die Verfolger beten sollen, hätte sonst keinen Sinn. Soll es aber von der Anerbietung des göttlichen Bundes zur Schließung desselben, von der Einladung in die Kindschaft zur Adoption und Neuzugung kommen, so setzt dies das eigene Ringen dessen voraus, für welchen gebetet wurde. Nicht die Vergebung im Sinne der Rechtfertigung ist es, was Jesus am Kreuze seinen

Mördern erbittet, sondern zunächst nur, daß was sie thun, ohne es in seiner Schwere zu erkennen, die Thüre zum Befehrungsweg ihnen noch nicht verschließen möge. Des Petrus Glaube hört nicht auf, weil Jesus für ihn gebeten hat, andererseits muß Petrus selber durch Reuchthänen, durch Befehrung (ἐπιτορεψας Luk. 22, 32.), durch Demüthigung unter die strafenden Worte Christi (Joh. 21, 15 ff.) den Rückweg in die Jüngerschaft suchen. Das stellvertretende Beten des Geistes geschieht, indem wir selbst zum Organe des betenden Geistes werden.

Wenn ein Seelsorger, welchem die Liebe Christi zu den Verlorenen das Herz erfüllt, für sein unbußfertiges Beichtkind betet, so wird er durch sein Bitten neue Weckrufe Gottes für seinen Pflegbefohlenen erreichen, die Befehrung desselben aber, also auch seine Begnadigung, bleibt davon abhängig, ob der Mensch selbst seinen Willen zur Buße lenkt.

Gesetzt aber, daß es einem Seelsorger gelingt, ein verhärtetes Herz durch den Hammer des göttlichen Wortes zu zer schlagen, der Mensch wird erschrockenen Herzens, arm am Geist, hungert nach der Gerechtigkeit, möchte beten und weiß nicht wie, der Beichtvater betet mit ihm, in seinem Namen, bekennet die Sünde des Missethäters, ruft die Erbarmung Gottes an, und der Missethäter sagt von Herzensgrund Amen zu Allem, was in seinem Namen bekannet und gebetet wird, so daß der betende Beichtvater in Wahrheit der Mund des Missethäters ist und dieser in ganzer Beugung des Herzens und mit wahrer Innigkeit das Gebet zu dem seinen macht; wird es dann nicht vor Gottes Augen seyn, als ob der Missethäter selbst der Beter wäre?

Christus bittet für uns im himmlischen Heiligthum: „wenn Jemand sündigt, so haben wir einen Fürsprecher bei Gott“ 1 Joh. 2, 1., bleibt der Sünder unbußfertig, so kann ihm die Fürbitte Christi nur Frist und Mahnung zur Buße, nicht die Begnadigung zu Stande bringen: vielmehr wird die Schuld des Unbußfertigen größer, wenn auch diese Fürbitte Christi durch seinen Trost vergeblich bleibt, wie Jerusalems Schuld durch Christi Thränen schwerer wurde. Aber wenn ein wahrhaft zer Schlagenes Herz zu Christi Fürbitte Glauben faßt? wenn der Mensch, unver-

mögend selbst zu beten wie sich's gebührt, sein bußfertiges Flehen darauf richtet, daß was Christus für ihn bitte, vor dem Vater gelte? Wird dem, der so die Fürbitte Christi mit der ganzen Sehnsucht eines zerschlagenen Herzens an sich zieht, dieselbe nicht zu eigen werden, als wäre Christi Gebet für ihn von ihm selbst gebetet worden?

Christus hat uns das Vaterunser gegeben, als ein Gebet nach Gottes Sinn. Wenn nun ein Mensch in all der Kraft des Bittens, Suchens, Anklopfens, in all der *πληροφορία της πιστεως*, in all der *προσκαρτερησις*, welche ihm möglich ist, dieses Gebet betet, das doch nicht aus seinem, sondern aus Christi Geiste stammt, wird es nicht vor Gottes Auge seyn, als ob er selbst dieses Gott gefällige Gebet gebetet hätte?

So kann der Glaube, was Christus auf Erden zu unserer Unterweisung gebetet hat und was er im Himmel für uns betet, an sich ziehen, daß es sein Eigenthum ist: schwach in sich selbst zum Beten wird der Mensch stark in der an sich gezogenen Kraft Christi. Der betende Christus ist sein geworden.

Von hier aus lasset uns wieder auf Christi stellvertretendes Sühnen blicken! Gott hat ihn, der von Sünde nicht wußte, für uns zur Sünde gemacht, dadurch hat sich Gott die Welt in Christo versöhnt, indem er ihnen ihre Sünden nicht zugerechnet hat. Aber das ist nicht so gemeint, als ob sie von nun an lauter Gotteskinder wären, vielmehr beginnt nun erst die Predigt: Lasset Euch versöhnen mit Gott. So wenig Christi stellvertretendes Bitten mich selig macht, wenn ich nicht sein Gebet mir zu eigen mache, so wenig bin ich durch Christi stellvertretendes Sühnleiden versöhnt, wenn ich mich nicht versöhnen lasse mit Gott.

Durch den Glauben geschieht es, daß ich mich versöhnen lasse. Gott hat ihn dargestellt als Sühnmittel durch den Glauben in seinem Blut. Röm. 3, 25.

Verhält sich nun nicht der Glaube in ähnlicher Weise zu Christi Sühnungsthat wie jener Betende zu Christi Beten? Der rechtfertigende Glaube an Christi Sühnen ist eine Buße in Glauben und ein Glauben in Buße. Bei der Buße ohne Glauben verwirft der Mensch seine bisherige Handlungs- und Sinnes-

weise, verwirft auch sich selbst, als welcher der Urheber dieses Sinnens und Handelns gewesen sey. Aber er erhebt seinen Blick nicht auf Christi Sühnungsthat, weil er insgeheim sich doch noch vertraut, daß er selbst seine Unthat durch Rechthat gut machen könne. Oder er faßt doch keine Zuversicht zu Christi Sühnungsthat, sey es, daß er den Worten nicht traut, mit welchen Christus sein Leben als das Lösegeld für die Menschheit bezeugt, sey es, daß er wenigstens für seine Person, für seine besondere Sünde kein Lösegeld möglich findet, indem er Christi unendliche Gutmachung, Gottes unendliche Liebe nach seinem menschlichen Maßstab mißt, also in ein endliches Maß einschränkt, das für seine Sünde nicht genügen könne. Bei dem G l a u b e n o h n e B u ß e spricht der Mensch das kirchliche Bekenntniß von Christi Sühnen nach. Aber so gedankenlos, daß er nicht bedenkt, wie dieses Bekenntniß ihn für einen verlorenen Schuldner erklärt: als solchen erkennt er sich in Wirklichkeit nicht. Oder er erkennt seine Sünde, aber er haßt sie nicht: die Sühnungsthat Christi ist ihm ein Ruhekitzen. Dagegen die Buße in Glauben, der Glaube in Buße hat durch dieses Ineinanderseyn von beidem rechtfertigende Kraft. Der bußfertige Glaube blickt alle Zeit auf Christum hin; Christi Sterben erfüllt ihn mit durchdringendem Schmerz, denn er spricht: das Gericht über ihn war das Gericht über die verfluchte Welt, über mein verfluchtes Herz, mit Recht hat Gott über mich den Stab gebrochen, mit Recht den Fluch des irdischen Glends, den Fluch des Sterbens, den Fluch der Gottverlassenheit über mich verhängt, aber die Heiligkeit des Sterbens Christi erfüllt ihn zugleich mit durchdringender Freude, er lobpreist den Menschensohn, der den Fluch der Sünde heilig getragen, die Gerechtigkeit Gottes hiemit anerkannt, ihr Walten an sich erduldet und also gethan hat, was alle Welt nicht konnte, das Gericht auserduldet, ausgetragen, die Gerechtigkeit Gottes verherrlicht, so daß das Gericht zu Ende ist, weil es zu seinem Ziele gekommen ist. Zieht hiemit der Mensch nicht wirklich die Sühnungsthat Christi an? Er thut sie nicht nach, aber sein Innerstes spricht sie nach. Er anerkennt den sühnenden Heiland als seinen Mund, ähnlich wie jener Missethäter bei seinem betenden Beichtwater thut. Er spricht: was Christus that, mußte ich thun, aber ich konnte ja nicht.

Sein Sinn ist unverrückt: wie danke ich dir, daß du es gethan! All sein Wesen von der Kindheit bis zum Grab erkennt er als ein Gewebe von Richtigkeit; Christi heilige Leidensthat ist es allein, zu welcher er Ja spricht, welche ihn freut, welche er dadurch für das allein Gute erklärt, daß er hinfort nicht mehr sich, sondern dem lebt, der diese That gethan und mit seinem beständigen Sterben für Christum Christi Sterben für ihn zu preisen sucht. Heißt das nicht Christi Sühnungsthat an sich ziehen?

Und wer sie so an sich zieht, dem muß sie zu eigen werden. Sollte das äußerliche Uebertragung fremden Verdienstes heißen? Ist dies dasselbe wie das Thun des menschlichen Richters, welcher den Schuldner freiläßt, wenn nur ein Dritter für ihn den Gläubiger bezahlt? Der menschliche Richter fragt ja nicht nach der Herzensstellung des Schuldners zu dem, der für ihn bezahlt. Vielmehr wäre dies eine äußerliche Gerechtigkeit, wenn dem, der Christi That so von Herzensgrund an sich zieht, nachspricht, zu der seinen macht, sich aneignet, dieselbe vor Gottes Augen dennoch nicht zu eigen würde. Dem Sünder, der an Christi heiliges Dulden des Gerichts appellirt, in Christi Leiden das Gericht über sich erkennt, anerkennt, lobpreist, diesem Sünder zu vergeben, ist Gerechtigkeit; ihm nicht zu vergeben, das Gericht über ihn fortwalten zu lassen, hieße das Gericht nicht zum Ende kommen lassen, nachdem es doch zum Ziele gekommen ist.

Des heiligen Geistes Beten gilt, als ob wir es gebetet hätten, wenn wir nur willig sind, das Organ seines Seufzens zu seyn und obwohl wir den Inhalt seines Seufzens nicht wissen, also ihn nicht bejahen können: Christi Sühnungsthat aber wird von dem Glauben verstanden, anerkannt, bejaht, zum Anker der Seele, zum Motiv des Lebens gemacht, wie sollte sie nun nicht nach den Rechten der Heiligkeit Gottes das Eigenthum des Gläubigen, seine Rechtfertigung seyn?

„Auf daß ich in Ihm erfunden werde, als der ich nicht habe meine Gerechtigkeit“, wer dieses Wort versteht, muß auch verstehen, wie dann der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird.

Nicht minder wichtig ist es aber für den Einblick in die Möglichkeit der sühnenden Stellvertretung, auch auf den wesent-

lichen Unterschied nicht zu haben, welcher zwischen dem stellvertretenden Bitten und dem stellvertretenden Sühnen besteht.

Auch das Gebet ist eine That. Es erfordert Concentration des inwendigen Menschen, damit es rechter Art sey. Paulus nennt Gebet und Fürbitte sogar ein Kämpfen. Röm. 15, 30. Col. 4, 12. Oft ist Bitten und Fürbitten auch eine Leidenschaft. Das Leiden mit den Leidenden drängt zum Bitten für sie. Doch ist das Kämpfen und Leiden dem Beten nicht wesentlich. Das einsältig glaubige Bitten einer kindlichen Seele ist vor Gott nicht weniger werth, als das Ringen des Mannes, der mitten im Leiden und Kampfe steht. Man kann sein Beten ein Kämpfen mit Gott nennen, aber der Kampf gilt eigentlich dem Unglauben des Herzens, den Zweifeln, welche aus der Größe oder aus der langen Dauer der von Gott geordneten Anfechtung entspringen. Die Ueberwindung Gottes geschieht, wenn der Glaube den Unglauben im Herzen überwindet; nur dem glaubigen Gebete ist die Erhörung zugesagt. Das Gebet der Einfalt hat aber den gleichen Werth mit diesem männlichen Kämpfen, weil das Bitten sich durchaus nur an die Liebe Gottes zu wenden, an seine gnädige Verheißung zu appelliren hat. Wer bittet, hat keinen Anspruch zu machen.

Ganz anders redet die Schrift von Christi Leidensthat. Als Lösegeld an der Stelle von Vielen gibt er sein Leben hin. Die göttliche Gerechtigkeit läßt er sich an seiner Person erweisen, indem er für uns zum Fluche wird. Das Gericht ergeht über die Welt, indem er in's Todesleiden geht. Aus dem Allem erhellt, daß das Rechtsverhältniß zwischen Gott und der Menschheit durch seine Leidensthat verändert wird. Durch Gerechtigkeitserweisung im Gericht, durch Bezahlung eines Lösegeldes wird ein neues Rechtsverhältniß begründet.

Aus diesem Unterschied des stellvertretenden Sühnens von dem stellvertretenden Bitten erwächst ein zweiter. Zum stellvertretenden Bitten, welches sich nur an die freie Liebe Gottes wendet, nur auf die einmal von seiner Gnade gegebenen Verheißungen sich stützt, ist Jedermann berufen. Das geringste Kind soll im Vater-unsrer aller Welt das Brod, die Vergebung, das Reich Gottes erbitten. Nichts als ein glaubiges Herz wird für

die Wirkungskraft dieser Stellvertretung erfordert. Dagegen zur Begründung eines neuen Rechtsverhältnisses ist nicht Jeder und zur Umgestaltung des Rechtsverhältnisses zwischen Gott und der Menschheit ist Niemand als nur Jesus tüchtig.

Vorerst versteht sich von selbst, daß nur ein wirklicher Mensch das Lösegeld für die Menschen bezahlen kann. Wir können uns wohl denken, daß Engel fürbittend für die Menschen eintreten; was der Herr in Matth. 18, 10. von den Engeln der Kinder sagt, beweist ohne Zweifel, daß sie es wirklich thun, — Bitten steht Jedem für Jeden frei, ob er auch einem anderen Schöpfungsfreie angehöre, denn alle Kreise der Schöpfung bilden zuletzt doch nur Einen großen Organismus, dessen Glieder die einzelnen Kreise sind (Eph. 1, 10.). Aber jühnend kann kein Engel für einen Menschen wirken. Die Sühnung geschieht ja durch heiliges Tragen des Fluches, welchen Gott in das menschliche Leben verwoben hat, aber nur ein Mensch kann den Fluch des menschlichen Lebens tragen: nur in ein menschliches Leben kann der auf uns Menschen liegende Fluch eingeflochten werden. Der Fluch, welchen die gefallenen Engel tragen, ist dem unsrigen darin gleich, daß das innere Wesen des Fluches die Scheidung von dem Gotte des Lebens ist, sie liegen im Tode wie wir. Aber ihr Tod ist anders geartet als bei uns, weil ihr Leben und weil ihre Natur anders ist, als bei uns. — Der Fluch unserer Sünde kommt zur äußerlichen Ausprägung in unserem leiblichen Sterben, unser Versühner mußte also ein wirklicher Mensch seyn, er hätte ja sonst nicht sterben können. Wer dann inne wird, wie unser Fluch nicht bloß in dem wirklichen Sterben besteht, sondern auch in der Furcht des Todes, deren Knechte wir sind, fügt hinzu, daß der Versühner ein voller Mensch seyn mußte, damit er die menschliche Todesbangigkeit schon während seiner Wallfahrt in ihrer Bitterkeit schmecke. Er mußte aber auch in alle die socialen Bande verflochten seyn, in welche wir verflochten sind, denn auch sie sind vom Fluche der Sünde für uns durchwoben: auch in diesen Verhältnissen sollte er die Angst der Welt erfahren. Endlich mußte der Versühner ein wahrer Mensch seyn, damit er in Wirklichkeit das Innerste unseres Fluches, das Wehe unserer von Gott geschiedenen Seelen schmecke: das Zagen eines um

seiner Gottebenbildlichkeit willen nach Gott dürstenden und doch von Gott geschiedenen Menschen. Den Stachel des bösen Gewissens, den Vorwurf Gottes heiligen Namen entweicht und hiedurch die Scheidung von Gott selber verschuldet zu haben, konnte der heilige Jesus freilich nicht empfinden, er hätte ja sich selber täuschen, eine Unwahrheit erkünsteln müssen: aber das, woron nun dem erschrockenen Gewissen als vor der Folge seiner Verschuldung graut, das Fremdscheyn Gottes gegen die, welche doch außer ihm keinen Vater, keine Heimath, keinen Lebensquell haben, dieses Fremdscheyn des Vaters hat auch der Sohn geschmeckt.

Hier ist einleuchtend, wie jeder Fortschritt in Erkenntniß der wahren Menschheit Jesu nicht bloß ein Fortschritt in der Erkenntniß von Christi Person, sondern auch in der seines Versühnens ist. Je lebendiger wir die biblische Schilderung des Menschen Jesus, seines wahrhaft menschlichen Erfahrens von Freude und Leid, seines menschlichen Rufens und Ringens erfassen, desto näher nicht bloß, sondern auch desto anbetungswürdiger wird er uns seyn; immer von Neuem ruft man aus: welch' eine Liebe, die sich in solche Tiefe herabgelassen!

Freilich nicht bloß ein wirklicher, auch ein sündloser Mensch mußte der Versühner seyn. Und das nicht bloß aus dem selbstverständlichen Grunde, daß ein Sünder für sich selbst in den Fluch der Sünde verstrickt ist und eines Versühners bedarf, sondern auch, weil nur ein sündloser Mensch fähig ist, den Fluch der Sünde wirklich, d. h. so wie er von Gott gemeint ist, zu schmecken. Das kann auf den ersten Blick seltsam erscheinen, ist aber dennoch so. Schon Luther hat darauf hingewiesen, wie das Sterben für Jesum viel schwerer seyn mußte, als für uns: nur der Sündlose kann den Fluch des Todes wirklich erfahren, weil er nur für ihn volle Unnatur ist. Für uns ist der Tod unnatürlich, sofern wir gottebenbildlich sind, natürlich, sofern wir Sünder sind. Wie das Verderben der menschlichen Natur sich vielfach, am meisten in der Abstumpfung, zeigt, so müssen wir auch für die Unnatur des Todes in etwas abgestumpft seyn. Daß der sociale Fluch um so tiefer in's Gefühl einschneidet, je geheiligter eine Seele ist, zeigt uns die tägliche Erfahrung an: Vielen ist es heimathlich in einem Leben des Hasses,

das den Friedfertigen zur Hölle wird. Ebenso deutlich ist, daß nur von dem Heiligen, dessen Leben ein beständiges Umgehen mit dem Vater ist, die ganze Unnatur und Bitterkeit des Fremdseyns Gottes, der inneren Verlassenheit von Gott geschmeckt wird: unter uns Sündern gibt es verhältnißmäßig edle Menschen, welche doch nur selten den inneren Drang zum lebendigen Umgang mit Gott verspüren, das Bedürfniß unablässigen Verkehrs mit dem Vater der Geister aber durchdringt nur die, welche schon gefördert sind in der christlichen Heiligung. Der Heilige weiß nur von Gottseligkeit: daß wir so weltfelig seyn können, kommt von unserer Abstumpfung her. — Wie aber nur der Heilige den Fluch der Sünde wirklich schmecken kann, so vermag nur Er ihn heilig zu tragen: das ist aber das sühnende Tragen.

Jedoch wer nur dabei stehen bleibt, einen wirklichen und einen sündlos heiligen Menschen in Jesu zu erkennen, kann sein stellvertretendes Sühnen immer noch nicht verstehen. Denn es ist das Rechtsverhältniß der Menschheit, welches durch ihn soll geändert werden. Eine ganze Provinz der göttlichen Schöpfung hat ihre Entwicklung in's Widergöttliche verkehrt. Der Gang der Weltgeschichte ist ein anderer geworden: der Entwicklungsgang der ganzen persönlichen Schöpfung ist durch den der Menschheit mitbedingt (vgl. Col. 1, 20.). Der tausendfachen Entheiligung des göttlichen Namens in allen Jahrhunderten menschlicher Geschichte entspricht ein tausendfacher Fluch auf allen Generationen der Menschen. Diesen Fluch heilig zu tragen, die Gerechtigkeit Gottes für den ganzen Leib der Menschheit an sich erweisen zu lassen, dazu kann ein solcher Mensch, der selbst nur ein Glied am Leibe ist, nicht genügen. Fürbittend kann jedes Glied für den ganzen Leib eintreten, weil sich das Bitten nur an die göttliche Liebe wendet, aber der Versüßner tritt der Gerechtigkeit Gottes gegenüber. Und wo es sich um Gestaltung eines neuen Rechtsverhältnisses handelt, muß zwischen der begründenden Leistung und dem zu begründenden Rechtsverhältniß ein Gleichgewicht seyn. Ein Lösegeld muß an Werth dem entsprechen, was gelöst werden soll. Wo nicht, so ist der Loskauf ein bloßer Schein. Hat die Theologie zu gewisser Zeit Christi Bezahlung

des Löſegeldes zu einem Acte des Scheines machen wollen, — als wäre nur eine acceptilatio des Opfers Chriſti von Gott geſchehen, ſo war dies eine Gottes und unſeres Herrn unwürdige Theorie; zwischen dem Vater, der den eingeborenen Sohn ſendet, und zwischen dieſem Sohne kann es nicht Acte des Scheines wie zwischen uns Menſchen geben. Der Sinn dieſes Actes könnte in der That nur der einer Demonſtration an uns Sünder ſeyn, damit wir vor der Sünde Furcht bekommen und doch auch zu der göttlichen Vergebung Muth faſſen mögen: wie ſollte aber der Tod des eingeborenen Sohnes nur dieſen Zweck haben, welcher ſich viel einfacher erreichen ließ? Die ganze Schriftlehre würde hier aufgelöst.

Beſteht aber das Löſegeld in dem Leben, welches Jeſus hingibt, ſo muß das eigenthümliche Weſen ſeiner Perſon es ſeyn, wodurch das Löſegeld ſeinen eigenthümlichen Werth empfängt. Was iſt dieſes Weſen ſeiner Perſon, worauf der Werth ſeines Löſegeldes ruht?

Der erhöhte Jeſus wird in der Schrift als die Lebensquelle für jeden einzelnen Menſchen, für den Organismus der Menſchheit und inſbeſondere der Gemeinde, für den ganzen Organismus aller perſönlichen Geſchöpfe, für Himmel und Erde dargeſtellt. Der Auferſtandene haucht die Jünger an und ſpricht: nehmet hin heiligen Geiſt. Weil Er lebt, leben wir. Der Herr iſt der Geiſt, welcher die Seinen in ſein Bild umgeſtaltet von Herrlichkeit zu Herrlichkeit. Die in Adam Geſtorbenen werden in Chriſto lebendig gemacht. Wer ſein Fleiſch iſſet und Blut trinket, hat durch Ihn das ewige Leben*). Aber ferner: Gott hat ihn gegeben als Haupt der Gemeinde: aus Ihm heraus hat ſie ihre Gliederung und ihr Wachsthum, Er iſt der ſie nährenden Lebensquell. Nach ihrer Vollendung wird ſie ſeine Ehefrau ſeyn, Er ihr Ehemann**). Dieſes die Gemeinde mit Leben erfüllende Haupt iſt zugleich der Alles in allen Bezügen Erfüllende: um das All zu erfüllen, iſt er über alle Himmel aufgefahren; deshalb weil er das All mit Leben erfüllt, iſt ihm auch alle Macht

*) Joh. 20, 22. 2 Kor. 3, 17 f. 1 Kor. 15, 22. Joh. 6.

**) Eph. 4, 15 f. Col. 2, 19. Eph. 5. Apoc. 19. und 21.

über Himmel und Erde übergeben*). — Hienach kommt dem erhöhten Jesus nicht bloß eine Fülle des Lebens zu, welche der Reichthumsfülle des Weltalls, zumal des vielgegliederten Organismus der persönlichen Geschöpfe, gleicht, sein Leben ist der Quell, aus welchem jegliches Leben der Schöpfung, der natürlichen und der geistigen, der ersten und der zweiten, quillt. Welch ein Abstand zwischen einem Glied am Leibe und zwischen diesem, welcher des Leibes Haupt, seine Seele, sein Leben ist! Tausendfach an Zahl und Art sind die Bedürfnisse der Schöpfung, die Hilferufe der Geister: der Alles Erfüllende, der die Macht über Himmel und Erde ist, muß sie Alle verstehen, Alle aus seiner Fülle befriedigen. — Und dieser Jesus ist Gott und Mensch. Nicht sind es zwei: der Logos und ein Mensch, dasselbe Leben ist ein Gottesleben und ein Menschenleben, ein Gottesleben in menschlicher Heiligkeit und Liebe, in menschlicher Leiblichkeit, in allen Momenten vermittelt durch adamitische Leiblichkeit.

Ebenso universal ist die Stellung des vorfleischlichen Logos zur Schöpfung gewesen. Alles im Himmel und auf der Erde ist geschaffen durch ihn und zu ihm, er war auch das Licht der persönlichen Schöpfung. Und nur weil er der menschengewordene Logos selbst ist, kann der verklärte Jesus das Leben der Menschheit, des Universums, der Regent des Himmels und der Erde seyn. Die persönliche Identität des Logos und Jesu leugnen, Jesum mit dem Samsatener vom Logos nur durchwohnt seyn lassen, heißt die Selbstzeugnisse Christi von seinem nachirdischen Wirken unbegreiflich machen.

Diese Universalität der Stellung des vorfleischlichen und des verklärten Sohnes zur Schöpfung dürfen wir nun freilich auf den menschengewordenen Sohn nicht schlechthin übertragen. Ist der Logos bei der Empfängniß der Maria Fleisch geworden, hat sich der, welcher vor Grundlegung der Welt Herrlichkeit bei dem Vater hat, in Verzichtleistung auf seine Allwissenheit, Allmacht und unveränderliche Seligkeit erniedrigt in menschliches Werden, in menschliches Leiden, Bedürfen, Lernen, so ist sein Verhältniß zur Schöpfung für diese Niedrigkeitszeit ein anderes denn zuvor und hernach.

Gleichwohl ist klar, daß der erniedrigte Sohn nicht ein Glied

*) Eph. 1, 22 f. 4, 10. Matth. 20.

der Menschheit seyn kann, wie es alle sind. Wird der Gott-Logos Mensch, so kann er nicht ein $\psi\lambda\omicron\varsigma$ ἀνθρώπος werden. Und wird der Mensch Jesus erhoben zu göttlicher Allwissenheit, Macht, Herrlichkeit, so kann er nicht ein $\psi\lambda\omicron\varsigma$ ἀνθρώπος gewesen seyn. Der Abfall Gottes von sich selbst, wiederum die Vergottung eines Menschen sind Ungedanken. Man schaute die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes an dem fleischgewordenen Wort. Ebenso: wird der, durch welchen und zu welchem Alles geschaffen worden, ein Mensch, so kann die Universalität seiner Stellung zur Welt nicht umschlagen in die den übrigen Gliedern der Menschheit zukommende Einzelheit. Und wird dieses Glied der Menschheit, welches Jesus heißt, nach seiner Auferstehung zum belebenden Haupte, zur erfüllenden Seele der Menschheit, der Schöpfung erhoben, so kann er wiederum nicht ein gewöhnliches Glied gewesen seyn: die Einzelheit kann nicht zur Universalität verwandelt werden.

Aber nicht bloß im Blicke auf sein vorirdisches und nachirdisches Leben müssen wir dem Sohne auch während seines irdischen Wandels eine centrale Stellung zur Menschheit zuschreiben: das von ihm geforderte Verhältniß der Liebe zu seiner Person führt auf dasselbe Resultat. Wir stehen hier freilich an einer Wahrheit, welche in zarter Weise dargestellt seyn will. Manche meinen, so bald von universaler Stellung Jesu zur Menschheit die Rede wird, man wolle ihn durch Additionsrechnung zur persönlichen Gesamtsumme aller menschlichen Gaben, Tugenden, Individualitäten machen. So ist es gewiß nicht gemeint. Aber zeigt denn nicht ein Blick auf das wirkliche Leben, daß schon bei den übrigen Menschen ihre Stellung im Organismus der Menschheit verschiedenartig ist? Es gibt beschränkte Menschen, welche kaum in Einen anderen sich versetzen, ihn verstehen, ihm innerlich etwas darbieten, ihm zurechtshelfen können. Verstehen sie doch eigentlich sich selber nicht, wissen überhaupt kaum etwas von innerem, geistigem, geistlichem Leben. Mit diesen vergleiche man einen Seelsorger, welchem es von Gott gegeben ist, einer größeren Zahl von Menschen verschiedenen Geschlechts, verschiedener Altersstufen, verschiedener Begabungen, Bildungsstufen, Berufsarten, verschiedener Geistesart in den Fragen ihres innersten Lebens beizustehen. Muß

er sie nicht verstehen, besser als sie sich selbst verstehen? Muß er nicht, obwohl nur ein einzelner Mann, die Erlebnisse dieser so verschiedenen Menschen an seine eigenen anknüpfen können, von den seinigen aus die ihrigen sich verdeutlichen, gewissermaßen ihr Leben selber durchlebt haben? Wie könnte er ihnen sonst das zurecht helfende Wort sagen? In ähnlicher Weise kehrt dies wieder bei einem Geschichtschreiber, wenn er wirklich Geschichte schreibt. In höchster Steigerung bei dem wahren Dichter, zumal dem dramatischen. Während der Seelsorger die lebendig vor ihn tretenden Persönlichkeiten versteht und ihnen darreicht, wessen sie bedürfen, der Geschichtschreiber aus dem Buchstaben der Urkunden die einstige Lebensgestalt erweckt, so schafft der Dramatiker neues, individuelles, persönliches Leben mit Fleisch und Blut. Solchen Männern kommt eine, relativ gesprochen, universale Stellung zur Menschheit zu. Gewiß sind sie nicht die Additionssummen jener Menschen, welche ihnen durchsichtig und deren sie mächtig sind, aber es sind tiefere Geister und tiefere Geister führen ein reicheres Leben, weil sie eben in jener Tiefe leben, worin die Wurzeln zusammenlaufen. Nicht als sollte hiemit das psychologische Geheimniß erklärt seyn, in welches wir hier blicken: alle Antworten auf die tieferen Fragen des geistigen Lebens lassen uns im Hellsdunkel stehen. Aber genug daß thatsächlich diese tieferen und deshalb universaleren Menschen vorhanden sind. Gibt es nun Männer, welche gegenüber von einem größeren Kreise von Menschen so dastehen, daß sie Alle verstehen, Allen die eigenthümliche Idee, die ihrem Wesen zu Grunde liegt, abfühlen, sie zur Verwirklichung dieser Idee hingleiten, warum soll es nicht möglich seyn, daß Einer unter den Menschen zur ganzen Menschheit diese Stellung hätte? So wenig Jene die Additionssumme der Vielen sind, so wenig müßte dieser die Additionssumme von Allen seyn. Wie jene nicht durch quantitative Cumulirung vieler Individualitäten in den ihrigen, sondern durch die Tiefe ihres Wesens der Vielen mächtig sind, so wäre es auch bei dem Einen die Tiefe seines Geisteswesens, wodurch er Aller mächtig wäre. Und ein solcher muß Jesus in der That gewesen seyn. Manche leiten Jesu Macht über uns Alle nur eben von der Reinheit, Energie, von der sündlosen

Vollkommenheit seiner Gottinnigkeit her und von der ihm aufgegangenen Klarheit über den richtigen Weg zu Gott. Als der heilige Mensch sey er der wahre Mensch, als der wahre Mensch das anschaubare Ideal für alle Menschen, an welchem sich Alle zurechtfinden, aufrichten können. Darauf beruhe die Universalität seiner Stellung zu uns. Allein das reicht nicht zu. Die Erfahrung lehrt, daß gottinnige Menschen sehr beschränkten Geistes seyn können. Sie haben für edle Zweige geistigen Lebens keinen Sinn. Sie können sich in andere Individualitäten nicht finden. Der Kreis des geistigen Lebens, an welchem sie Theil zu nehmen, der Kreis von Menschen, die sie zu würdigen, denen sie gar etwas darzubieten vermögen, ist eng. So kann auch ein in der Gottinnigkeit völlig er Mensch gedacht werden, welcher zugleich beschränkten Geistes wäre. Daß ein solcher für die Menschheit nicht werden konnte was Jesus für sie wurde, ist klar. Gesezt es wäre ein geistig reicher Mensch zu Jesu gekommen und hätte in ihm zwar den heiligen Menschen erkennen müssen, aber in seiner Eigenthümlichkeit, in seinem inneren Streben sich von Jesu nicht verstanden gesehen, so hätte er sich nicht vor ihm beugen können, wie man nach der Forderung Jesu sich vor Jesu beugen soll. Jesus hat Liebe zu seiner Person verlangt, eine Liebe, welche aber natürliche Liebe der Menschen untereinander soll verleugnen können, Luk. 14, 26. Diese Liebe verlangt er von Allen, wie Er in seinem Theile Alle lieben konnte. Und seit 1800 Jahren knüpft seine Jünger das Band solcher Liebe an ihn. Und jeder Jünger Christi ist überzeugt, daß, wer ihm in Galiläa hätte begegnen können, ihm Alles hätte sagen dürfen, was ihn innerlich bewegte und wobei er selber ein gutes Gewissen hatte, und er wäre von Jesus verstanden worden. In der That ist uns ja tiefere Liebe nur möglich gegen den, von welchem wir uns verstanden sehen. Wer dieser Forderung Jesu, daß wir ihn von ganzem Herzen lieben sollen — wir Alle, so verschieden wir sind, alt oder jung, reichen oder armen Geistes, schwarz oder weiß, — und wer dieser Thatfache, daß seit 1800 Jahren die edelsten Menschen, so verschiedenartig sie seyn mögen, Jesum lieben und nicht anders können als ihn lieben, wer dem tiefer nachdenken kann, wird erkennen, daß eine Universalität unbedingter Liebe zu Jesus die Universalität

seiner inneren Wesenheit zur nothwendigen Voraussetzung hat. Liebe kann nur quellen, wo innere Harmonie des Wesens ist. Und wenn Jesus unbedingte Liebe von den Menschen forderte, so mußte er sich wissen als ihr höchstes Gut, zu welchem hin sie geschaffen seyen. Die sittlichen Verhältnisse der Liebe weisen auf metaphysische zurück.

Derselbe Blick in das innere Wesen Jesu ergibt sich daraus, daß er selbst sich den Bräutigam der Menschheit nennt. So konnte er sich nimmermehr nennen, wenn er nur ein einfaches Glied der Menschheit gewesen ist, von den übrigen Gliedern nur durch seine Sündlosigkeit unterschieden. Nur wer sich in einem Wesensverhältniß zur gesammten Menschheit weiß, kann ihr in seiner Person zusagen, was ein Bräutigam der Braut zusagt und darf von der Menschheit bräutliche Liebe fordern.

Daß die Selbstbenennung „Menschensohn“ nicht immer und immer nur sagen will, Jesus sey der Messias, von welchem Daniel geredet habe, geht schon aus der Ofmaligkeit des Gebrauchs hervor. Es gab ja auch andere Namen in der Weissagung, deren Anwendung auf seine Person seine Messianität bezeichnet hätte: David, Davidsohn, Sproß, Knecht Gottes, Immanuel, — warum nennt er sich nur immer des Menschensohn? Offenbar weil er damit sein inneres Wesen andeuten wollte. Eben hierauf führt die Erwägung, daß bei Daniel selbst „des Menschensohn,“ welchem der Ewige die Herrschaft übergibt, nicht auf die Person des Messias, sondern auf das „Volk der Heiligen“ gedeutet wird. „Dem Volke der Heiligen des Allerhöchsten“ werde die Herrschaft gegeben, so erklärt Daniels Engel die Vision 7, 18. 27. Jesu Abänderung dieser Erklärung auf seine Person beweist, daß er sich weiß und bezeichnen will als den wahren Israel, in welchem dieses Volk seine Frucht trägt, und als den wahren Menschen, in welchem die Menschheit zu sich selbst gelangt. Hat also der Herr Winke über seine innere Wesenheit durch diesen Namen gegeben, so sind wir aufgefordert, durch Vergleichung seiner sonstigen Aussagen über sich und durch Beachtung des jedesmaligen Zusammenhangs dem Sinne des ahnungsvollen Wortes nachzudenken. Die andere Selbstbezeichnung „Gottes Sohn“ läßt erkennen, daß er des Menschensohn nur seyn kann, weil er Gottes Sohn ist. Die Ver-

gleichung von „Bräutigam“ deutet darauf hin, daß des Menschensohn der ideale Mensch und das Ideal für alle so mannfach verschiedene Individualitäten ist, und als solcher der Bräutigam. Bei Aussprüchen wie „des Menschensohn muß übergeben werden in die Hände der Menschen“ *), fühlt man einen schmerzlichen Contrast zwischen „des Menschensohn“ und dem was sie ihm thun, tiefe Wehmuth über das, was die Menschheit, was das auserwählte Volk der Krone der Menschheit thut. Gleichwie Moses erhöht hat die Schlange in der Wüste, also muß erhöht werden des Menschensohn, „des Menschensohn ist gekommen, daß er sein Leben gebe an der Statt von Vielen**), ist hierin nicht angedeutet, daß Jesus eben als des Menschensohn der Zeuge der Gerechtigkeit Gottes gegen die Menschen werden, als des Menschensohn das Lösegeld für die Vielen bezahlen kann?

„Ihr Männer liebet eure Weiber wie Christus geliebt hat die Gemeinde, und hat sich selbst für sie dargegeben.“ Eph. 5, 25. Durch diese Selbsthingabe hat er sich ermöglicht sie zu heiligen in Wasser und Wort B. 26, 27., dann zeugt er sie neu aus seinem Leben, sie wird von seinem Fleisch und Bein 28 — 30. Auf Grund dessen wird er endlich ihr Ehemann 31 f. Die Gemeinde, für die er in den Tod gegangen, ist seine Braut. Es ist der Bräutigam der Gemeinde, welcher für sie stirbt.

Welchen Gewinn bringt uns nun der Blick in dieses Verhältniß Jesu zur Menschheit für das Verständniß seiner sühnenden Stellvertretung? Wenn sich die richtende Hand Gottes auf einen Kreis von Geschwistern legt, um eine Gesamtschuld derselben durch ein Gesamtunglück heimzusuchen, so kann es geschehen, daß jedes von ihnen nur die Zertrümmerung seines besonderen Glückes, nur sein individuelles Wehe mehr fühlt, auch höchstens seine individuelle Sünde erkennt; es ist gewöhnt bei sich selber stehen zu bleiben. Dagegen ein rechter Vater lebt nicht nur für sich selbst dahin, sondern wie bis jetzt das Lebensglück jedes einzelnen Kindes als sein eigenes von ihm gefühlt worden ist, so dringt nun auch das Wehe jedes einzelnen Kindes in sein Herz und vielleicht geht ihm auch der Blick auf in die vielfach indivi-

*) Matth. 17, 22; 20, 18 f.

**) Joh. 3, 14. Matth. 20, 28.

dualisirte gemeinsame Schuld. Ein ähnliches Verhältniß findet sich in erweitertem Kreise bei einem rechten Seelsorger einer Gemeinde, in noch weiterem Kreise hat es bei einem Moses oder Jeremias gegenüber von Israel stattgehabt. Jesus nun hat freilich, da er auf Erden lebte, die Menge der Millionen, welche vor ihm lebten und nach ihm leben, nicht gekannt, also nicht überblickt, wie jener Vater die Zahl seiner Kinder überblickt. Aber kraft der Tiefe seines inneren Wesens und kraft seiner in ihr beruhenden Universalität hatte er einen Blick in die Gesamtfülle der Lebensbegabung, mit welcher der Schöpfer von Adam her die Menschheit ausgestattet hat. Deshalb einen Blick in die Gestalt, welche nach göttlichem Willen und menschlicher Pflicht das Leben der Menschen haben sollte, deshalb auch in das selige Glück, welches uns beschieden war. Nicht minder aber in die Tiefe des Abfalls und der Schuld. Wer mit Jesu in Berührung trat, dem blickte er in's Herz, ward die göttliche Idee inne, die seiner Erschaffung zu Grunde lag, und indem er andererseits die Wirklichkeit des Menschen durchschaute, der vor ihn trat, so lag der ganze Abstand zwischen der Idee und der Wirklichkeit, also das ganze Verderben des Menschen vor Jesu Augen da. Die Lebensgestalt der ganzen Menschheit aber, wie sie seyn konnte, seyn sollte und wie sie in Wirklichkeit ist, ward dem Blicke Jesu erweckt durch sein Lesen der alttestamentlichen Schrift. Daß dieses Buch durch die Leitung der Vorsehung geschrieben wurde, wie es geschrieben wurde, geschah vor Allem in Gottes Blick auf das Bedürfniß des Sohnes Gottes, der echt menschlich und der zu unserm Hohenpriester sich entwickeln wollte. Das alte Testament ward geschrieben für Israel, für die Menschheit, vor Allem aber für des Menschensohn. Die vorsehungsvolle Organisation dieses Buches werden wir erst dann ganz verstehen, wenn einmal der Schleier, welcher die gottmenschliche Entwicklung Jesu auf Erden verhüllt, ganz sich heben wird. Wie Jesus im Lesen dieses Buches sich selbst erkannte als den Immanuel, dessen Ausgänge von Ewigkeit, als den Herrn, der zu seinem Tempel kommt, und wie er sich darin erkannte als den Joseph seiner Brüder; als den David und Salomo seines Volkes, als den König, der zugleich Priester, als das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt,

so ward ihm andrerseits die Menschheit in ihrer ursprünglichen Schönheit und Reichthumsfülle und in der Verwirrung ihrer Wege durch dasselbe vor den Blick gestellt. Denn die heilige Schrift Israels ist freilich ein Nationalbuch, wie kein anderes Volk ein Nationalbuch hat, andererseits aber eine Universalgeschichte der Menschheit, wie es eine zweite nicht gibt. Es begleitet unser Geschlecht von seiner frischen Jugend durch den Fall zu allen Wegen, auf welchen es Rettung suchte, zu allen Höhen, welche es noch erreichen konnte, in alle Tiefen, in die es versunken ist. Es gibt keine Kraftentwicklung, kein Schonen, keinen Jubel, kein Gut, und es gibt keinen Zweifel, keinen Irrthum, keine Missethat, keinen Schmerz, keinen Angststurz des Menschen, der nicht in diesem Buche anklingt, — es gibt kein Buch, durch welches die Menschheit höher verherrlicht und schwerer angeklagt würde, denn das alte Testament. Freilich wie Jesus nur deshalb im Lesen des alten Testaments sich als Sohn Gottes erkannte, weil er der Natur nach der Sohn Gottes gewesen ist, so hat er auch nur darum die Lebensgestalt der Menschheit in diesem Spiegel so hell erblickt, weil der Tiefe, der Universalität seines Geistes nichts Menschliches fremd gewesen ist. Zu welcher Lebendigkeit erstehen die Aussprüche der Urzeit, die Menschen des Alterthums vor seinem Blick! Moses erzählt von Adams Wort: „Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und an seinem Weibe hängen und sie werden seyn Ein Fleisch“: Christus straft aus diesem Worte die Ehescheidung, welche das Gesetz geduldet habe. In der Königin von Saba stellt er das Verlangen der Heiden nach Wahrheit, in den Leuten von Ninive der Heiden Bereitschaft zur Buße dar; im verlorenen Sohne und seinem Bruder faßt er die Geschichte der heidnischen Völker und Israels zusammen, in den Zeitgenossen Noah's zeigt er uns die Vorbilder derer, die in seiner Zukunft leben; daraus, daß Gott der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs geworden ist, führt er den Beweis unserer Ewigkeit, den einzigen, welcher die Probe hält. Jesu Ohr vernimmt den Herschschlag der Menschheit, in seinem Herzen findet er Wiederhall. Das ist der Weg, auf welchem er fähig wird, der Priester der Menschheit zu werden. Denn nur dann kann er sie priesterlich vor Gott vertreten, wenn er die Schuld der Menschheit in ihrem ganzen

Umfange und in ihrer vollen Tiefe vor dem gerechten Vater anerkennt, also zuvor erkennt. Diese Erkenntniß wird ihm aber dadurch zu Theil, daß die Tiefe, die Universalität seines Geistes den Blick hat in die Reichthumsfülle der göttlichen Lebensausstattung unseres Geschlechts. Nur wer seinen Adel kennt, kann die Tiefe seines Falles kennen. Nur wer die Lebensfülle erkennt, zu welcher der Organismus der Menschheit berufen und ausgestattet war, kann die Gesamtschuld der Menschheit, also das ganze Recht der die Menschheit richtenden Gerechtigkeit Gottes erkennen. Des Menschensohn kennt den Adel der Menschheit, der Bräutigam die ursprüngliche Schöne seiner Braut.

Jedoch er sollte ja die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichtes über die Menschheit nicht bloß mit Worten des Bekennens und nicht bloß mit tiefem Schmerze über unsere Verschuldung, sondern er sollte sie *thatsächlich*, in eigenem Tragen unseres Fluches anerkennen. Nicht bloß als fürbittender Seelsorger, sondern als selbst unter den Fluch tretender Verführer hat er uns vertreten. Auch hiezu liegt seine Ausrüstung in jener Tiefe und Universalität seines Geistes. Denn seine Universalität ist nicht bloß die *receptive*, daß das Gesamtleben der Menschheit, die organische Fülle ihrer Begabung von ihm erschaut wird, deshalb das Gesamtwehe der Menschheit in seinem Mitgefühl wiederklings und ihre Gesamtschuld ihm offenbar wird, seine Universalität ist auch *spontaner, activer* Art. Um in der tiefsinnigen Symbolik der Schrift weiter zu reden: der Bräutigam ist kein rechter Bräutigam, wenn er nur eben seine Braut versteht, der Mann muß dem Weibe zu helfen wissen, ihr aus seiner Fülle darbieten, dessen sie bedarf. Die Gesamtsfülle des Lebens der Menschheit findet sich wieder in des Menschensohn. Nicht in der Weise der Cumulirung der Individualitäten in ihm, noch als ob alle Talente und Fertigkeiten in ihm wären zusammen gewesen, das wurde schon vorhin zurückgewiesen. Kommt doch dem, was wir Talent und Fertigkeit nennen, nicht unmittelbar eine ethische Bedeutung zu. Aber wenn unsere Ethik in Betrachtung des Menschen und der Geschichte der Menschheit den Organismus der Geistes-tugenden verzeichnet, welche das Leben des Menschen zu einem ächt menschlichen machen, und sie schaut dann von ihrer Arbeit

zu Jesu auf, so stellen sich ihr in seiner Person alle Tugenden des Geistes in reiner, voller und harmonischer Wirklichkeit dar. Nicht bloß, daß, wer von der alten Eintheilung des geistigen Lebens in das Fühlen, Erkennen und Wollen ausgeht, diese Functionen bei Jesu in tadelloser und in ebenmäßiger Kräftigkeit findet, auch ein Verfahren, welches voller in die Wirklichkeit des Lebens greift, führt zu demselben Ergebniß hin. Er war ein Herrscher wie kein anderer Mensch, in seinem Reden zu den Feinden, welche Nichts antworten konnten und, ehe sie ihn gefangennahmen, vor seinem Worte zu Boden sinken, in seinem Reden zu den Jüngern der Wahrheit, welche seit 1800 Jahren bei seinen Worten bleiben müssen, in seinem Gesetzgeben und Organisiren, welches mit kaum bemerkbaren Mitteln mitten in die feindliche Welt einen unzerstörbaren Bau gegründet hat. Aber dieser Herrscher war ein Diener wie es sonst keinen Diener gibt: sein ganzes Leben ist ein Dienen gewesen, auch die demüthigsten Gestalten des Dienens hat er erwählt. Königlich auf die Menschen wirkend, hat er die schweren Lasten stille getragen, welche der Vater und zwar durch Sünder Hände auf seine Schultern legte. Die Sündigsten, Verkommensten mit langmüthiger Barmherzigkeit duldend, traf er zu seiner Zeit die Bosheit mit flammendem Zorn. Er war so ganz ein Mann der Betrachtung und der Versenkung in Gott, daß er Mächte durch betete und Niemand den Vater erkannte, denn nur der Sohn, und so ganz ein Mann der That, daß er in dreijährigem Wirken zum Mittelpunkt für die Geschichte der Menschheit wurde, wiederum ein Mann des künstlerischen Bildens, der die Geheimnisse des Himmelreiches so oft er will zur anschaulichsten Gestalt bringt. So umfassend ist sein Geist, daß die Geschichte einer 4000 jährigen Vergangenheit lebendig vor ihm steht, so seiner Hoheit bewußt, daß er sich als den zukünftigen Weltrichter verkündigt, aber dennoch seine Liebe so individuell, daß ihm der besessene Gergesener, die Vögel des Himmels, die Blumen des Feldes am Herzen liegen. So durchdringend ist sein Ernst, daß er das Ausreißen des Auges gebietet, damit nicht der ganze Mensch in die Hölle geworfen werde, aber so freundlich gönnt er die Freude, daß er die Heimkunft des verlornen Sohnes mit Musik und Reigen feiern läßt. Solche Blicke in

das Lebensbild Jesu sollten genügendes Zeugniß seyn, daß er in der That ein Mensch höherer Ordnung ist, eine Gestalt, in welcher die Begabung des menschlichen Geschlechtes sich zusammenfaßt, die lebendige Wirklichkeit dessen, wovon unsere Ethik zu reden sucht; der Mensch, in welchem die unendlich vielfache Individualisirung der Menschheit zu ihrem Grundaccord zurückgekehrt ist. Wenn nun dieser Mensch unter den Fluch der Sünde eintritt, und unter demselben sein Leben heilig an den Vater opfert, wie viel schwerer trifft ihn der Fluch, als einen von uns, der nur ein Glied des Leibes ist! Je reicher sein Leben ist, desto vielfacher sein Tod, da es gilt diesem Leben abzusterven. Ihm steht die Thüre offen zu allen Wegen menschheitlichen Lebens: allen muß er den Abschied geben, um in den Tod zu gehen. Zuerst sagt sein königlicher Geist Allem ab, was ihm zum eigenen Genuß wäre: er concentrirt sich nur darauf, den Armen das Evangelium zu predigen*). Aber indem er so ganz nur ein Arbeiter auf dem Acker der Menschheit zu werden sich entschließt, wie trifft ihn der alte Fluch, daß der Acker Dornen und Disteln tragen soll! — Sein Saame fällt auf den Weg, auf den felsigen Boden, unter die Dornen, Weniges auf ein gutes Land. Im Schweiß seines Angesichts wirkt er von Tag zu Tag, Israels Kinder zu sich zu sammeln, aber kaum ist der unsaubere Geist aus dem Geschlecht jener Zeit ausgefahren, so findet er sein Haus wieder bereitet und kehrt mit sieben Geistern zurück, die noch ärger sind. Nur fünfhundert Jünger werden nach der Auferstehung gezählt. Der Meister muß sich darein schicken, daß seine Jünger erndten, was er gesäet hat, daß sie größere Werke thun dürfen, als er selbst. Wie muß er auch diese Zwölfe tragen! Und als es zum Abschied kommt, wird er von Einem verrathen, von Einem verleugnet, von Allen verlassen. Es ist ihm versagt, sein Volk vom Verderben zu retten: mit Thränen geschieht sein messianischer Einzug in die heilige Stadt, — und da er zum letzten Mal aus dem Tempel geht, steht der kommende Untergang vor seinem Geist. Auch sein Blick in die Zukunft ist dieser, daß immer nur Wenige den schmalen Weg finden werden. So hat Jesus einen hundert-

*) „Ob er wohl hätte können Freude haben, erduldete er das Kreuz.“
Hebr. 12.

fachen Tod erlitten, ehe es an's leibliche Sterben ging. Nur wer den Reichthum seines Lebens erkannt hätte, könnte auch die Vielfachheit dieses Sterbens entsprechend beschreiben; aber die Fülle seines Lebens bleibt uns unerschöpflich, nur der Vater kennet den Sohn. Das aber kann Jeder finden, daß, je mehr wir in seine Fülle blicken, desto reicher stellt sie sich dar, und je mehr wir davon begreifen, desto mächtiger wird der Eindruck der Unbegreiflichkeit. Daß des Menschensohn diese Fülle des Lebens zuerst in den Tod der Verleugnung und endlich in das wirkliche Sterben ergibt, daß der Mensch, welcher das Leben der Menschheit in sich zusammenfaßt, sein Leben an ihrer Statt als Lösegeld in den Tod ergibt; das ist die Aequivalenz zwischen dem Lösegeld und zwischen der Menschheit, welche losgekauft wird. Hiezu kommt, was unser Versühner in seinem Verhältniß zum Vater erlitten hat. Schon weil Jesus der Menschensohn ist, in welchem die Lebensbegabung der Menschheit in eine höhere Einheit zusammengeht, ist die Einwohnung des Vaters in Jesu, welcher ja in beständigem Eindringen in den Vater seinen Weg wandelt, von höherer Art als des Vaters Einwohnung in uns. Je reicher sein Leben ist, desto reicher seine Durchdringung von dem Leben des Vaters. Aber daß dieser Mensch ein Mensch höherer Ordnung ist, hat nach der Schristanschauung seinen Grund darin, daß er der menschengewordene Sohn Gottes ist. Und so ist nun vollends klar, daß das Verhältniß des Menschensohnes zum Vater nicht das eines gewöhnlichen Menschen ist. Wie wir vorhin sagten, daß der Logos, durch welchen und zu welchem Alles geschaffen ist, nach seiner Menschwerdung unmöglich bloß ein einfaches Glied der Menschheit seyn kann, weil dieß ein Abfall desselben von sich selber wäre, so ist nicht minder gewiß, daß das Verhältniß des eingeborenen Sohnes zum Vater, auch während er in der Niedrigkeit wandelt, nicht das eines sündlosen Gotteskinds werden kann. Vielmehr spricht schon der zwölfjährige Jesus seine Gewißheit eines eigenthümlichen Verhältnisses zu Gott, als zu seinem Vater, aus, der Mann aber bezeugt: wer mich siehet, der siehet den Vater, denn der Vater ist in mir und ich in ihm. Letzteres Wort des Herrn, das Grundwort für alle Betrachtung des irdischen Sohnes, der einfachste Ausdruck für die wesentliche

Erhabenheit, welche seinem Verhältnisse zu Gott auch in der Zeit der Selbstentäußerung zukommt, ist allerdings, weil es von dem Verhalten des Geistes zum Geiste redet, unserem Anschauen, Vorstellen, Analogisiren und daher unserem Auslegen so wenig zugänglich, daß hier vor Allem unser Begreifen Christi zu einem Erkennen seiner Unbegreiflichkeit wird. Bleibt uns doch schon das versagt, den Unterschied zwischen Gottes Einwohnen in dem Wiedergeborenen und in dem Unwiedergeborenen wurzelhaft zu erfassen und in Geistesworten auszusprechen: sie leben, weben und sind ja Alle in ihm, aber nur wer ihn liebet, in den kommt er, um in ihm Wohnung zu machen. Wie die innere Herrlichkeit des Wiedergeborenen in dieser Zeitlichkeit in Gott verborgen bleibt, indem sie wohl erlebt wird und innerlich lebt und wirkt, aber weder in Durchleuchtung der irdischen Hülle sich selbst manifestirt, noch von Gedanke und Sprache zur entsprechenden Darstellung gebracht werden kann, so muß noch viel mehr dieß einzige Ineinanderseyn Jesu und des Vaters ein Geheimniß bleiben, obwohl es uns in seinen Worten bezeugt wird und in seiner ganzen Geschichte leuchtet. Aber es ist der Grund davon, daß er von seinem Wissen sprechen darf: Niemand erkennet den Vater, denn nur der Sohn, von seinem Wollen: der Sohn kann Nichts thun von ihm selbst, er sehe es denn den Vater thun, von seiner Macht: Niemand kann meine Schafe aus meiner Hand reißen, denn ich und der Vater sind Eins; von seinem Wirken: Glaubet meinen Werken, auf daß ihr erkennet und glaubet, daß in mir der Vater und ich in ihm. Und wiederum eröffnet uns die Vergleichung des: „Wer mich sieht, der sieht den Vater, denn der Vater ist in mir und ich in ihm, ich und der Vater sind Eins,“ mit dem „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ den tiefsten Blick in die Einzigkeit seiner Opferthat. Der, welcher eins ist mit dem Vater, weil der Vater in ihm ist und er in dem Vater, trägt die Angst der Welt, erduldet das Heimweh nach dem Vater, fühlt sein Leben im Tode zusammenbrechen und hat dabei das Gefühl der inneren Verlassenheit von Gott. Er hat den Vater als hätte er ihn nicht. Wem die Gemeinschaft mit Gott das höchste Gut geworden ist, der ahnt etwas von dem, was hiebei im Innern Jesu vorgegangen ist: doch können wir den Schmerz seiner Opfer-

that nur von ferne ahnen, weil wir das Gut, worauf er verzichtete, nur von ferne ahnen können. Wie aber der Unendlichkeit des Gutes, worauf Jesus verzichten mußte, die Unendlichkeit seines Wehes entspricht, so entspricht dieser die Unendlichkeit des Werthes, welcher dem heiligen Tragen dieses Wehes zur Ehre der göttlichen Gerechtigkeit zugekommen ist.

„Er ist eingegangen in das Heiligthum, nachdem er eine ewige Erlösung gefunden hatte — — welcher durch ewigen Geist sich selbst fehlos Gott dargebracht hat.“ Hebr. 9, 12. 14. Der Ewigkeit der von Jesu begründeten Erlösung*) entspricht hier die Ewigkeit des Geistes, der in ihm Fleisch und Blut an sich genommen und auf dessen Antrieb er sich geopfert hat. Hiemit ist die Aequivalenz des Opfers und des durch dieses Opfer errungenen Gutes ausgedrückt. Nicht unmittelbar die Aequivalenz zwischen dem Lösegeld und zwischen der Schuld, durch welche die Menschheit der Gefangenschaft des Fluches verfallen ist. Aber muß das Opfer äquivalent seyn mit dem der Menschheit zu erringenden Gut, so folgerichtiger Weise auch mit ihrer zu sühnenden Schuld. Eben weil es sich um „ewige“ Erlösung handelt, bezeichnet der Apostel das Gotteswesen des sich opfernden Jesus durch den Ausdruck „ewiger“ Geist. Wie denn auch nur, wenn Jesus in die „Ewigkeiten“ bleibt, und derselbe bleibt (7, 24; 13, 8.), fort und fort ein Blut der Besprengung (9, 14.) und ein priesterliches Eintreten (7, 25.) vorhanden ist. Auf Erden hat ein Priester durch ewigen Geist sich geopfert und ging dann, nachdem er also eine ewige Erlösung gefunden hatte, zum ewigen Leben, Besprengen, Vertreten in's Heiligthum: so ist der Bund ein ewiger Bund. Für die Opferthat durch ewigen Geist eine ewige „Erlösung;“ für die Schuld der Menschheit das Opfer des Menschensohnes, in welchem sich die Menschheit zusammenfaßt; für die unendliche Missethat des menschlichen Geschlechts, daß es den Gang der Weltgeschichte verkehrt hat, ein unendlicher Schmerz des Menschensohnes, in welchem der Vater und der in dem Vater ist, und den doch Gott verlassen hat!

*) Vergl. 13, 20. ewiger Bund.

Als sich der Knabe Jesus in der Stille Nazareth's sündlos entwickelte und um sich her lauter Sünde sah, mußte ihn dieß, was seine Person betrifft, zum allmäligen Innerwerden seines eigenthümlichen Verhältnisses zum Vater führen, in Betreff seiner Umgebung aber wurde es ihm zu einem zweifachen tiefen Schmerz, um die Sänder, welche ihren Weg verderbten, und um den Namen des Vaters, den sie entheiligten. Da nun seine gottinnige Seele über Alles mit dem Vater redete, so wurde dieser Schmerz zur Fürbitte, theils für die Menschen, daß Gott sie heile, theils für den Namen des Vaters, daß Gott dessen Heiligkeit rette. Jesu Eltern, Brüder, Nachbarn sind wohl der erste Gegenstand seiner Fürbitte gewesen. Aber je mehr sich der Knabe, der Jüngling entwickelt, je mehr Menschen er kennen lernt, je mehr ihm die Geschichte seines Volkes, die Geschichte der Menschheit durch das Lesen des A. T. bekannt wird, je mehr er dieß jetzige Elend Israels gegenüberstellt seiner alten Herrlichkeit, seiner großen Bestimmung, das jetzige Elend des Heidenthums dem ursprünglichen Adel und Reichthum der menschlichen Natur, dem Rufen und zur Buße Leiten Gottes, das menschliche Verachten dieser Rufe, je universaler also sein Blick in die menschliche Schuld, je tiefer sein Blick in Gottes Heiligkeit, sein Eifer um den Namen des Vaters, je heiliger ihm selbst Gottes Liebe wird, desto klarer geht Jesu die Erkenntniß auf, daß die Fürbitte allein nicht genügen kann, den Riß zu heilen, welchen die Menschheit zwischen der Heiligkeit des lebendigen Gottes und zwischen sich gerissen hat. Er liest es im Gewissen der Menschen, daß sie den Fluch des Heiligen auf sich fühlen, das A. T. bezeugt ihm, daß ohne Opfer keine Vergebung geschieht. Andererseits wird sein Mitleid mit den Menschen um so inniger, je tiefer er ihr Elend sieht, ihre Schwäche erkennt, je mehr er an sich selbst, obwohl ohne Sünde, die Schwachheit, die Leidensflucht, die Reizbarkeit des Fleisches erfährt. Seine Entwicklung ist eine stete Steigerung der Vertiefung in den Vater, der Erkenntniß seiner eigenthümlichen Sohnschaft, der erbarmungsvollen Liebe zu den Menschen, des heiligen Eifers um den Namen des Vaters, des Verlangens, die Seelen der Menschen und die Ehre des Vaters wieder herzustellen, des Innerwerdens, daß er es sey, den Gott als den Erlöser geweißt und

als das heilige Opfer vorgebildet habe. So wird sein Erbarmen mit den Menschen und sein Eifer um den Namen Gottes zu dem Entschluß, der Versühner der Welt zu werden. Ward ein Henoch hinweggenommen, durfte ein Elias gen Himmel fahren, ward diesen sündigen Menschen Solches zu Theil, wie viel mehr durfte es der sündlose Mensch, der Sohn Gottes von dem gerechten Vater erwarten! — Aber nicht seine Herrlichkeit, sondern unser Heil ist es, was er begehrt. Er konnte als Prophet seinem Volke die Wahrheit bezeugen und dann in den Himmel fahren, aber er weiß, daß nicht das Hören seiner Worte mit den alten Herzen, sondern nur Gottes Verwandlung der Herzen durch Einwohnen seines Geistes den Sündern helfen kann, dieser Einwohnung des heiligen Gottes aber die Rettung der Ehre Gottes vorhergehen muß. Das Bekennen, das Abbitten der menschlichen Schuld rettet ja Gottes Namen noch nicht: thatsächlich, in stillem Tragen des Fluches und in völliger Heiligung des Fluchträgers an Gott muß das Recht des richtenden Gottes anerkannt, seine Heiligkeit verherrlicht seyn. Das ist es, wonach Jesum verlangt, weil sein Herz von Erbarmung gegen uns, von Eifer für den Namen Gottes brennt. Mit kindlichem Fürbitten, wenn er Mutter und Vater sündigen sah, hat er sein Stellvertreten begonnen, mit heiligem Tragen des Fluches der Menschheit will er es vollenden. Wenn ihm in Nazareth von seinen Brüdern Unrecht widerfährt, wenn schon dort ein tiefes Leid des Heimwehs nach dem Vater sein Herz durchdringt, so nimmt er dieses Hineingestelltseyn des Sündlosen in das Leiden als eine Frage des Vaters, ob er willig sey, statt der ihm gebührenden Freude mit den Elenden elend zu werden, und antwortet mit der Bitte, daß der Vater ihn als das Opfer für die Menschheit annehmen wolle. Denn wie sein Schmerz um die Sünde, die im elterlichen Hause geschieht, um den Unfrieden, der im Herzen der Seinen durch die Sünde ist, sich allmählig erweitert hat zum Erbarmen mit seinem Volke, mit der Gesamtheit der Völker, so ist der unwillkürliche Drang seiner Kindesseele, für die Eltern fürbittend einzutreten, allmählig zu der klaren Erkenntniß geworden, daß Israel, daß die Menge der Völker, daß die Vorwelt und Nachwelt seiner harren, auf sein Herz gelegt seyen. Es

ist ihm die Erkenntniß aufgegangen, daß er der Sohn Gottes ist, welcher Herrlichkeit beim Vater hatte, daß sein Menschseyn ist ein Menschgewordenseyn, daß Alles, was des Vaters ist, sein ist, und weil er Mensch geworden ist, so ist die Menschheit in besonderem Sinne sein; er weiß sich als den Bräutigam der Menschheit, wie er sich als ihren zukünftigen Richter weiß. So erkennt er sich als des Menschensohn, welcher die Menschheit gültig vertreten kann, weil er der Mensch höherer Ordnung ist, dessen Selbstopferung an Gott mit der Fülle seines Lebens einer heiligen Opferung des menschlichen Lebens an den Vater gleicht. Mit diesem Entschluß tritt er von Nazareth in's öffentliche Leben hinaus. Hat er schon dort, da er sich in demüthiger Stille hielt, den Fluch mitgeschmeckt, welchen Gottes Hand zur Vergeltung der Sünde auf das menschliche Leben gelegt hat, so weiß er wohl, daß, wenn er nun als Gottes Prophet auftritt und wie seines Volkes Verderben so allmählig auch seine Messianität und sein Gotteswesen bezeugt, in immer steigender Vielsachheit die Verachtung und der Haß der Welt ihn treffen wird. Zumal er sich zum Propheten Gottes nicht bloß in der Weise berufen weiß, daß er eine bestimmte Sünde strafen, an einer einzelnen Klippe das Volk vorüberführen, auf eine beschränkte Zeit unter ihm wirken muß, sondern um das ganze Verderben aufzudecken und alle seine Lebenskraft bis zum Scheiden von der Erde dem Zeugniß Gottes zu weihen. So liegt es schon menschlich betrachtet nahe, daß das Volk, welches vor Alters seine Propheten verfolgt hat, an ihm dasselbe thun wird. Aber das stimmt ja eben damit, daß er den Fluch der Sünde tragen will, daß der Tod der Sold der Sünde ist und ohne Blutvergießen keine Vergebung geschieht. Daher denn die Aussicht des Todes mit dem Sehnen seines Erbarmens zusammentrifft. — Er erkennt, wie Gottes Fügung ihn zur Selbstopferung führen wird. So betritt er den Messiasweg von Anfang an in dem Bewußtseyn, daß es ein Sterbensweg, ein Weg der gänzlichen Untertauchung unter die Leidensfluth ist und bildet durch seine Wassertaufe die Leidens-taufe vor. Indem ihn dann im öffentlichen Wirken wirklich Leiden um Leiden trifft, befremdet es ihn nicht: er weiß jeden Leidensschritt als einen Schritt in seinem Versühnerswerk. Oder ja, das

Leiden befremdet ihn *); der Mensch stellt sich das Künftige vor und wenn er es dann wirklich empfindet, so ist das doch ein Anderes, als das Vorstellen war, aber zum Murren bewegt es ihn nicht, daß all der seiner sündlosen Seele unendlich fremde Fluch der Sünde sich ihm allmählig zu schmecken gibt. Sondern je tiefer er das Wehe der Sünde fühlen muß, desto tiefer wird sein Erbarmen mit uns, desto mächtiger sein Eifer, die Ehre Gottes gegenüber von der Sündigkeit der Menschen wieder herzustellen, also desto energischer sein Wille, das Versöhnen durchzuführen, desto gewältiger der Ernst, mit welchem er das Recht Gottes gegen die Sünder, die heilige Gerechtigkeit des Fluches anerkennt, desto durchdringender das Sichflüchten seiner Seele in Gott, die Hingabe seiner selbst an ihn. Noch bei seiner Gefangennahme spricht er das Bewußtseyn aus, daß ihm ein Wort der Bitte an seinen Vater die volle Rettung brächte, aber er bleibt bei seinem Willen, unser Heil zu bewirken, den Namen Gottes zu verklären: er will durch das wirkliche Erleiden des Todes, durch das heilige Tragen des ganzen Fluches der Sünde die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes, durch die unbedingte Opferung seines Lebensreichthums an den Vater die Verherrlichung des gerechten Richters zu Ende bringen. So ist Jesus unser Versühner geworden.

Und der Vater erkennt dieses Sühnen an. Er ist ja der Gott der Freiheit, welcher die menschliche Freiheit auf seine Freiheit wirken läßt. Der Gott der Liebe, welcher die Menschheit zu einem Organismus, also die Glieder der Menschheit zu liebender Stellvertretung geschaffen hat. Und Jesus hat die Gerechtigkeit Gottes in seinem heiligen Leiden zur vollen Erweisung gebracht. Denn er ist ein voller Mensch, so daß er den Fluch der menschlichen Sünde wirklich erfährt. Ein heiliger Mensch, der den Fluch in seiner Bitterkeit schmeckt. Des Menschensohn, welcher die Sünde der Menschheit in dem ganzen Umfang und der vollen Tiefe erkennt, dazu den Tod der Menschheit ganz erfährt, und die ganze Lebensfülle der Menschheit in seiner Person dem Vater

*) Vgl. daß der Herr sich auch sonst verwundert hat; Matth. 8, 10. über den Glauben des Hauptmanns, Mark. 10, 6. über den Unglauben der Nazarener.

opfert. Der Sohn Gottes, dessen Schmerz über die Scheidung vom Vater von unendlicher Tiefe, dessen heiliges Erleiden des Schmerzes von unendlichem Werthe ist.

Die messianischen Weissagungen der mosaischen Zeit.

Mit Rücksicht auf Wesen, Entwicklungsgang und Auslegung der messianischen Weissagungen überhaupt.

Von Prof. Auberlen in Basel*).

Es ist Gottes würdig, jede Hauptstufe seiner Offenbarung mit einer entsprechenden Weissagung zu begleiten. Denn wenn Gott sich den Menschen manifestirt, sollen dieselben erkennen, daß dies Erlebnis nicht eine Thatsache von vorübergehender Bedeutung ist, welche der Strom der Zeit wieder hinwegspülen und in seinen Fluthen begraben könnte, daß die Offenbarungen Gottes vielmehr die Ereignisse κατ' ἐξοχήν, die Thatsachen der Thatsachen sind, von welchen die ganze Weltentwicklung abhängt, und welche das letzte Ziel der Weltvollendung in ihrem Schooße tragen**). Weil nun die Weltvollendung in der heiligen Schrift und zunächst im N. T. gewöhnlich als das göttliche Reich geschaut wird (βασιλεία τοῦ Θεοῦ), an dessen Spitze der mit dem Geiste Jehovas gesalbte

*) Indem die Herausgeber durch Aufnahme dieser Abhandlung einer jetzt mehrfach vertretenen Ansicht das Wort geben, wünschen sie eine unbefangene Erörterung des Gegenstandes auch von anderen Standpunkten zu veranlassen und dadurch die Erkenntnis des Wahren auf dem Boden ächter Bibelwissenschaft zu fördern.

Ann. d. Herausg.

**) Es beruht dies auf dem allgemeinen Verhältniß von That- und Wortoffenbarung, Wunder und Weissagung, worüber vgl. Rothe in seiner theol. Ethik S. 537 ff. und in seiner Abhandlung über den Offenbarungsbegriff Stud. u. Krit. 1858, I.

König Israels steht, so pflegt man die hierauf bezüglichen Weissagungen die messianischen zu nennen.

Solche werden wir also in jeder Periode der Offenbarungsgeschichte finden. Dieser Perioden aber lassen sich sechs unterscheiden, welche mit den Namen Adam, Noah, Abraham, Mose, David, die Propheten bezeichnet sind. David stellt den Höhepunkt der alttestamentlichen Entwicklung, die vorläufige und vorbildliche Vollendung dar; die Propheten treten in den Zeiten des Verfalls auf; die vier vordavidischen Perioden sind die Tage des Werdens, der aufsteigenden Entwicklung. So reduciren sich jene sechs Perioden bei näherer Betrachtung auf drei, der Dauer nach freilich sehr ungleiche Hauptperioden, deren Charakter gemäß sich auch die messianische Weissagung sehr verschieden gestaltet.

In der ersten Hauptperiode, wo es sich um die allmähliche, factische Herstellung des alttestamentlichen Vollendungszustandes handelt, fällt aller Nachdruck auf die Thaten Gottes, welcher durch Noahs Errettung, durch Abrahams Berufung, durch Moses und Josua's Sendung, endlich durch die Erweckung der Richter die heilsgeschichtliche Entwicklung von Stufe zu Stufe vorwärts führt. Neben der Thatoffenbarung tritt hier die Wortoffenbarung zurück, wie wir denn als Offenbarungsurkunden aus dieser Zeit fast nur historische Bücher haben (Pentateuch, Josua, Richter, 1 Sam.); oder wo sie doch, wie in den Tagen Moses, bedeutend wird, da ist es nicht prophetisches Wort, sondern Gesetzeswort, wie es eben zur Herstellung und Normirung jenes alttestamentlichen Gottesreiches bestimmt ist. Auch in diesen ältesten Jahrtausenden fehlt die messianische Weissagung nicht, aber sie tritt nur in vereinzelten Aussprüchen neben den großen Thaten Gottes hervor. Und zwar stellt sie sich gemäß dem objectiven Charakter dieser frühesten Zeiten, wo die Grundform der Offenbarung die Theophanie ist, wo Gott selbst handelnd und redend in die Geschichte einzutreten pflegt, in unmittelbaren Gottesworten dar, sey es daß dieselben von Gott selbst geredet werden, wie das Protevangelium und die dem Abraham, Isaak und Jakob gegebenen Verheißungen, oder durch einen momentan für diesen Zweck inspirirten Menschen, wie der Segen Noahs und Jakobs; nur bei Mose, der auch in dieser Hinsicht der reichstbegabte Knecht

Jehova's ist, werden wir eine theilweise Ausnahme finden, indem sich hier eine größere Mannsfaltigkeit von Offenbarungsformen zeigt. Solche objectiv gegebene Weissagung aber heißt Verheißung (*ἐπαγγελία*); und so können wir die erste Hauptperiode der messianischen Weissagung als die der Verheißungen bezeichnen.

In der zweiten Hauptperiode, der davidisch-salomonischen, hat die alttestamentliche Entwicklung ihren Gipfelpunkt erstiegen; das Reich Gottes ist zu derjenigen Vollendung gelangt, welche in der äußerlichen, sarkischen und gesetlichen Sphäre des Alten Bundes überhaupt möglich war. In dieser Blüthezeit sproßt nun das Lied hervor. Der König ist zugleich Dichter, der die Leiden und die Herrlichkeiten darnach, die ihm als dem Gesalbten Jehova's und Träger der Verheißung zu Theil werden, besingt, wobei ihm der Geist das Selbsterlebte auch wieder zum Vorbild für noch viel Größeres in der wirklichen Vollendungszeit macht. Die Form aber für diesen unmittelbaren Erguß des Erlebten, Empfundnen, Geschauten ist die lyrische, welche auf dem heiligen Gebiete der israelitischen Poesie zum Psalm wird. Von David an geht nun die Psalmenpoesie, auch als Trägerin der messianischen Weissagung, fort, zum Theil noch gleichzeitig mit der folgenden, im engeren Sinne prophetischen Offenbarungsstufe. So schließt sich an die erste, objective Hauptperiode der Verheißungen die zweite, subjective der messianischen Psalmen an, wobei wir freilich nicht vergessen dürfen, daß es Jahrhunderte, Jahrtausende sind, die wir hier durchreilen, und daß oft lange weissagungslose Zeiträume dazwischen liegen.

In der ersten Hauptperiode war die Weissagung nur vereinzelt neben den göttlichen Thaten hergegangen; in der zweiten stand Leben und Weissagung, Geschichte und Wort, so zu sagen im Gleichgewicht, wovon eben die Psalmen als der unmittelbare Erguß des Lebens der adäquate Ausdruck sind; in der dritten Hauptperiode, der Zeit der Propheten, nun ist Wort und Weissagung entschieden das Vorherrschende, und sie bildet in dieser Hinsicht das Gegenstück zur Zeit der Verheißungen. Es sind jetzt nicht mehr wunderbare Thaten und Führungen, worin sich die göttliche Offenbarung darstellt, sondern die Geschichte geht mit wenigen Ausnahmen ihren natürlichen Gang, indem das

Verderben fortwuchert und das Gericht durch heidnische Völker an beiden Reichen Israels nach einander vollzogen wird. Aber um so gewaltiger und bedeutender erhebt sich jetzt das Wort und zwar das Weissagungswort, in welchem sich nunmehr die ganze Offenbarung concentrirt, und das in den Propheten eigens berufene und ausgerüstete Organe gewinnt. In der ersten Periode hatte zumeist Gott selbst die Weissagung gegeben; in der zweiten war das weissagende Wort schon durch Menschen geredet worden, bei denen aber das Weissagen nur neben ihrem sonstigen, königlichen oder levitischen (die Korachiten u. A.) Berufe herging; in der dritten dagegen gibt es eine ganze Reihe eigener Weissager und weissagender Schriften und ein besonderes Amt des Weissagens, das prophetische, welches, allerdings schon längst vorhanden, doch jetzt erst in seiner vollen Wichtigkeit hervortritt. Schon hieraus läßt sich abnehmen, daß jetzt der Weissagung eine noch ganz andere Bedeutung inwohnen muß als bisher. Dies zeigt sich auch am Umfang derselben. Sie fließt in den Psalmen bereits weit reichlicher und entwickelter als in den Verheißungen, in den Propheten aber ist sie noch überschwenglich umfassender und ausgebildeter als in den Psalmen; diese letzte Periode der messianischen Weissagung ist inhaltvoller als alle früheren zusammengekommen. Die Propheten werden von Gott dem Abfall des Volkes gegenübergestellt, um, wenn ihre Bußrufe kein Gehör mehr finden, dem abtrünnigen Volke das hereinbrechende Gericht zu verkündigen, den Glaubigen aber zu ihrem Troste über die Auflösung des alten Gottesstaates in immer helleren Zügen das messianische Reich vor Augen zu malen, welches nach allen Wetternächten des Gerichts doch noch dem lichten Morgen gleich erscheinen wird. So ist das Prophetenwort dem Glauben als Stützpunkt für alle kommenden Jahrhunderte gegeben, wo das Reich Gottes keine äußere Existenz mehr in der Welt haben wird (Jes. 40, 7. 8.). Aus diesem Grunde müssen die Propheten ihre Offenbarungen eben jetzt, wo es mit der Selbstständigkeit des Gottesstaates dem Ende zugeht, schriftlich verzeichnen, was bei einem Gad oder Nathan, Elia oder Elisa noch nicht nöthig gewesen war. Die prophetischen Schriften sind die Reichsurkunden, durch welche der himmlische König verbürgt, daß die Niederlage seines Volks und Reiches

in der Welt nicht ohne seinen Willen, sondern ausdrücklich demselben gemäß geschehe, daß er aber Volk und Reich darum nicht aufgegeben habe, sondern dereinst, wenn die inneren Bedingungen hiefür vorhanden seyen, in neuer, höherer Kraft und Herrlichkeit wiederherstellen werde. So hat also das Reich Gottes in den prophetischen Schriften gleichsam eine ideale Existenz für die Zeit, wo ihm die äußere fehlt; und darum wird es hier so ausführlich geschildert, darum tritt das Bild der messianischen Zeit nach ihrer äußeren und inneren Eigenthümlichkeit jetzt bestimmter hervor als je zuvor.

Nach dieser allgemeinen Uebersicht haben wir jetzt unsere Blicke näher auf die erste Hauptperiode zu richten. Die vier Perioden, in welche dieselbe zerfällt, theilen sich von selbst wieder in zwei vorisraelitische und zwei israelitische. Wie wir nun im großen Gesammtentwickelungsgange gesehen haben, daß die Weissagung immer reicher und bestimmter wird, so unterscheiden sich auch diese beiden Periodenpaare nach demselben Gesetz.

Die beiden vorisraelitischen Perioden haben je nur Eine messianische Weissagung, die vorsündfluthliche das Protevangelium, die nachsündfluthliche den Segen Noahs (1 Mos. 9, 25—27.).

In der Zeit der drei Erzväter dagegen, dieser Zeit der *επαγγελία* im besonderen Sinne (Röm. 4, 13 ff. Gal. 3, 15 ff.), wurde die dem Abraham gegebene Verheißung nicht nur ihm selbst, sowie seinem Sohne und Enkel mehrfach und zum Theil mit genaueren Bestimmungen wiederholt (1 Mos. 12, 1—3. 7; 13, 14—17; 15, 1—7. 13—21; 17, 1—8. 15—21; 18, 10—14. 17—19; 22, 16—18; 26, 4; 28, 13. 14; 35, 11. 12.); sondern es gesellt sich dazu am Schluß dieser Periode noch der Segen Jakobs, welcher die Entwicklung der messianischen Idee um einen wesentlichen Schritt vorwärts führt. Denn es wird hier aus dem dem Abraham verheißenen Volke der Stamm ausgefondert, der an die Spitze desselben treten, und unter dessen Scepter das Volk zu einem die Nationen umfassenden Reiche werden soll, dessen aus Kampf und Sieg erblühende Friedens- und Segensfülle bereits auch mit lebendigen Farben geschildert wird (1 Mos. 49, 8—12.)*). So hat also gleich die erste is-

*) Wir übersetzen die berühmten Worte des V. 10. mit Kurz (Geschichte

raelitische Periode, die Patriarchenzeit, zwei messianische Weissagungen, und ebenso viele erkennt man gewöhnlich auch der zweiten Periode zu, der mosaischen. Die durch den Mund Bileams gegebene Verheißung des Sterns aus Jakob (4 Mos. 24.) und die durch Mose dem Volke mitgetheilte Verheißung des Propheten (5 Mos. 18.) werden z. B. von Hengstenberg (a. a. O. S. 104 ff. 110 ff.) als die einzigen messianischen Weissagungen des mosaischen Zeitalters hervorgehoben. Und diese zwei Aussprüche sind es allerdings auch, deren messianischer Charakter am unmittelbarsten einleuchtet.

Bileams Wort schließt sich eng, zum Theil selbst wörtlich (vgl. 4 Mos. 23, 24; 24, 9. 17. mit 1 Mos. 49, 9. 10.) an den Segen Jakobs an: Israels kampfbereites und siegreiches Königthum ist der gemeinsame Grundgedanke; nur wäre auch hier zu wünschen, daß die Weissagung in ihrem ganzen Zusammenhang bis an's Ende berücksichtigt und nicht blos die wenigen Verse (17—19.) herausgegriffen würden, die man am directesten auf die Person Christi glaubt beziehen zu können. Am Schluß erst (V. 22—24.) ersteigt Bileams Weissagung die höchste Höhe, da weitet sich sein Blick bis in die größten, räumlichen und zeitlichen Fernen aus, er sieht die orientalischen und occidentalischen Weltmächte, Assur und Chittim, sich erheben und wieder unter-

des Alten Bundes I, S. 314 ff. II, S. 546 ff.), Hofmann (Schriftbeweis II, 2, S. 480 f.) u. A.: bis er (Juda) zur Ruhe kommt u., indem wir diese Erklärung von שִׁלָּה für sprachlich wenigstens ebenso begründet und dem Zusammenhang angemessener halten als die von Hengstenberg noch neuerdings (Christologie des N. T., 2. Ausg., I, S. 54—104) vertheidigte Beziehung des Worts auf den persönlichen Messias (= שְׁלֹמֹה, Mann der Ruhe, Friedefürst). Auffallend ist besonders, daß Hengstenberg, schon in der Ueberschrift, die Verse 11. und 12. nicht mit berücksichtigt, während sie doch gerade die nähere Beschreibung dessen enthalten, was in שִׁלָּה mit Einem Worte angedeutet ist, der Ruhe, des Friedensglücks und seiner üppigen Segensfülle. Unmöglich aber ist es, wenn man V. 10. שִׁלָּה als Subject angenommen hat, mit Hengstenberg V. 11. und 12. plötzlich wieder auf Juda zurückzugreifen und ihn zum Subject zu machen, offenbar nur, um die vermeintlich allzufernliche Schilderung nicht auf den Messias beziehen zu müssen. Nicht die Verbindung dieser Verse mit V. 10. ist künstlich, wie Hengstenberg S. 85 meint, sondern ihre Trennung.

gehen. Hier haben wir erst den eigentlichen Fortschritt in Bileams Prophetenwort; diese großartige Allgemeinheit des Völkergerichts ist das am meisten Weissagende und am meisten Messianische darin.

Die Verheißung des Propheten, schon am Horeb von Jehova dem Mose gegeben, aber erst in den Gefilden Moabs von diesem dem Volke mitgetheilt, schließt sich nicht, wie der Ausspruch Bileams, an den bisherigen Gang der messianischen Weissagung an, sondern schlägt ein neues Blatt in der Geschichte derselben auf. Während bisher Abstammung (Same), Volk, Königthum die herrschenden Ideen gewesen waren, tritt hier auf einmal ohne Vater, ohne Mutter, ohne Genealogie der Prophet wie Mose hervor. Denn das Wesen des Prophetenthums liegt in der geistigen Macht des Wortes; es ist nicht erblich, überhaupt dem Naturgebiet völlig entnommen, es ruht ganz auf Gottes freier Berufung und Begabung. In der gewöhnlichen Verheißungsreihe erscheint der Messias als die Spitze einer von der breitesten Grundlage aufsteigenden Pyramide (der Same des Weibes, Sems, Abrahams, Judas, Davids, der Jungfrau), als der kleinste Kreis oder vielmehr der Mittelpunkt einer Anzahl immer engerer, concentrischer Kreise; daher tritt hier auch seine Persönlichkeit nur ganz allmählig hervor und ist im Pentateuch noch nicht mit voller Deutlichkeit ausgeprägt. An unserer Stelle dagegen steht er mit Einem Schlage da, nicht von unten her vorbereitet als die reife Frucht des Verheißungsamens, sondern von oben her, von Gott gesandt als Prophet und Bundesmittler wie Mose, daher sogleich bestimmt als individuelle Persönlichkeit. Es ist von der tiefsten und umfassendsten Bedeutung, daß in der messianischen Weissagung diese beiden Elemente, das natürliche und das geistige, das der Legitimität und das der Freiheit, Königthum und Prophetenthum, so harmonisch mit einander verbunden sind. Zwar, wie sich diese beiden zu einander verhalten, ja daß der König und der Prophet überhaupt die nämliche Person sey, das ist, wenn gleich die Persönlichkeit Moses selbst, der ja auch Prophet und Führer des Volks zugleich war, einen Schluß hierauf nahe legen mochte, noch nicht geoffenbart, und streng genommen kann man nur vom Standpunkt der Erfüllung oder doch

der späteren, entwickelteren Weissagung aus auch 5 Mos. 18. als eine messianische Weissagung bezeichnen, sofern Messias der Name des Königs ist. Unterscheidet doch selbst noch jene priesterliche Gesandtschaft an den Täufer Joh. 1, 20. 21. und ebenso das Volk Joh. 7, 40. 41. zwischen dem Messias und dem Propheten *). Das ist freilich der gewöhnlichen, kirchlichen Auslegung, die sich nicht lebendig in den geschichtlichen Werdeproceß der Weissagung hineinversetzt, sondern immer die Erfüllung in der erschienenen Person Jesu im Auge hat, noch nicht recht zum Bewußtseyn gekommen; vielmehr paßt gerade die Verheißung des Propheten am allerbesten, ja im Grunde einzig recht zu ihrem Messiasbilde, weil dieses von der ersten, für uns vergangenen Erscheinung Christi hergenommen ist, während dagegen die das Königthum und Königreich betreffenden Weissagungen für jene Auslegung immer einen unfasßbaren Rest übrig behalten, weil sie ihre volle Erfüllung erst bei der Parusie Christi finden, welche in dem exegetischen, wie dogmatischen System der Kirche nicht die gehörige Berücksichtigung gefunden hat. Hieraus erklärt sich die Unvollständigkeit der Behandlung dieser Stellen auch noch bei Hengstenberg, so anerkennungswerthe Fortschritte sonst in mancher Beziehung die zweite Ausgabe seiner Christologie im Vergleich mit der ersten hinsichtlich der Geschichtlichkeit der Auffassung zeigt. Nach dem allem aber darf es uns nicht wundern, daß auch die Verheißung des Propheten in der Kirche von jeher als eine der wichtigsten messianischen Weissagungen ist erkannt worden.

Sehen wir uns nach dem geschichtlichen Hintergrunde um, auf welchem sich diese beiden Weissagungen des mosaischen Zeitalters erhoben: so ist auch dieß zuzugestehen, daß es zwei der bedeutendsten Momente der Geschichte dieser Zeit sind, die sich in ihnen prophetisch abspiegeln. Israel ist zum Volke Gottes geworden und empfängt nun als solches am Sinai unter Donnern und Blitzen das Gesetz seines göttlichen Königes, während es

*) Anders freilich Joh. 6, 14 f. Es scheint, wie Bleek und de Wette (zu Joh. 1, 21.) bemerken, daß verschiedene Vorstellungen über den von Mose geweissagten Propheten obwalteten. Petrus bezieht dann die Stelle bekanntlich einfach auf Jesus Christus. Apg. 3, 22 f.

auf der andern Seite mit den heidnischen Weltvölkern in feindselige Collisionen kommt. Dieses Moment liegt der Weissagung Bileams zu Grunde, jenes der Weissagung vom Propheten. Nicht bloß überwindet Israel mit seinem herrlichen Königthum an der Spitze siegreich alle feindlichen Nachbarnvölker, sondern es muß überhaupt alle heidnische Macht, auch die größte, am Ende untergeben: das verkündet Bileam. Eine andere Gottesstimme ist am Horeb laut geworden. Das Gesetz hat schon gleich, indem es gegeben wurde, seine Bestimmung erfüllt, den Menschen ihre Unfähigkeit, vor Gott zu bestehen, ihre Sünde zum Bewußtseyn zu bringen. Von den Schrecken der heiligen, majestätischen Gegenwart Gottes bis in's innerste Mark erschüttert, bittet das Volk, es möchte nicht mehr die Stimme Jehova's selber hören und nicht mehr seinen verzehrenden Feuerglanz sehen, damit es nicht sterbe. Die Antwort, welche Mose auf diese Bitte des Volkes von dem Herrn empfängt, ist von wunderbarer Einfalt, dabei aber von jenem weitreichenden Fernblick, wie er nur Gotte selbst zukommt, und von jener großartigen, wahrhaft göttlichen Geistesfreiheit, welche ein Werk, eben indem sie es herstellt, auch schon wieder in seiner Mangelhaftigkeit und bloß vorübergehenden Bedeutung erkennt und sich darüber offen ausspricht (μεμψόμενος Hebr. 8, 7 ff., vgl. Jer. 45, 4.). Mitten in den Gewittern des Sinai blickt die Verheißung hinaus auf eine neue Art der Offenbarung, wo das Wort Gottes nicht mehr im Donnerlaut an sein Volk kommt, sondern wo es in eines Menschen Mund gelegt ist und so den Menschen menschlich, brüderlich nahe tritt; sie stellt den Schrecken des Gesetzes die Freundlichkeit und Leutseligkeit des Evangeliums gegenüber; vgl. Jes. 42, 1—7. Matth. 11, 28—30. Das ist der wesentliche Gehalt der Weissagung vom Propheten wie Mose, vom Mittler des neuen Bundes*).

*) Die in neuerer Zeit gewöhnlich gewordene, auch von Hofmann (Schriftbeweis II. 1, S. 83—85) nicht wesentlich überwundene collectivische Auffassung von מִי־יְהוָה ist nicht nur durch Nichts im Texte nahe gelegt, sondern bei genauerer Betrachtung nicht einmal zulässig. Man muß nur, wie der Text es verlangt, die ursprüngliche Verheißung am Horeb unterscheiden von der Anwendung, welche Mose davon macht behufs der Warnung des Volks

Aber so wichtig die Geschichtsmomente sind, welche diesen Weissagungen zu Grunde liegen, so fragen wir doch billig, ob

vor heidnischer Wahrsagerei. Diese Unterscheidung hat man gewöhnlich vermüthet und ist nur von der Anwendung ausgegangen, wo dann allerdings die collectivische Fassung näher lag; doch auch hier nur für uns, die wir aus der Geschichte wissen, daß zwischen Mose und Christus noch eine ganze Reihe von Propheten steht. Mose selbst wußte das noch nicht und hat sich ohne Zweifel, wie alle Propheten und Apostel, die Erfüllung der Verheißung näher vorgestellt, als der Erfolg auswies (vgl. Kurz, a. a. O., II, S. 521). Insofern kann man dann allerdings sagen, per consequentiam und gemäß der factischen Gestaltung der Prophetie in den kommenden Jahrhunderten dürfe unsere Weissagung auf die Propheten Jehova's überhaupt bezogen werden, sofern auch sie, wenn gleich nicht Propheten in so hohem und einzigem Sinne wie Mose (vgl. 5 Mos. 34, 10., wo die Beziehung auf unsere Stelle kaum zu verkennen ist, und 4 Mos. 12, 6 — 8.), doch der heidnischen Mantik und der israelitischen Pseudoprophetie im Namen des wahren Gottes gegenüberstanden und als Vorboten des großen Propheten angesehen werden können, wie denn immer in der Geschichte dem großen, eigentlichen Repräsentanten eines Princip's Vorläufer vorangehen, vgl. z. B. *ὁ ἀντίχριστος* und *ἀντίχριστοι πολλοί* 1 Joh. 2, 18; nur ist diese Beziehung unserer Weissagung auf die vielen Propheten nicht Auslegung, sondern Anwendung derselben. Man braucht also das *נביא* auch nicht mit Hengstenberg von einer sogenannten idealen Person zu verstehen. Diese Personification eines Abstractums, welche bei Hengstenberg öfters auf charakteristische Weise wiederkehrt, ist ein occidentalisch blasser Begriff, welcher dem concreten, plastischen, lebensvollen Wesen der Prophetie fremd ist, und wofür Ausdrücke wie Tochter Zion u. dgl. keine entsprechende Analogie bieten. — Die Frage liegt hier noch nahe, warum ein so wichtiges Verheißungswort nur so gelegentlich nachgetragen und nicht seiner Bedeutung gemäß an bedeutenderer Stelle im Exodus eingereiht sey? Die Antwort möchte in dem liegen, was schon oben im Texte angedeutet ist. Auf die Bitte des Volks genügte zunächst die factische Gewährung, daß Gott fürderhin nur durch Moses Vermittlung mit ihm rebete. Die Weissagung hätten die Kinder Israels am Horeb noch nicht zu fassen vermocht; sie hätte dem Ansehen Moses und seiner Gesetzgebung Eintrag thun können. Sie war zunächst nur dem Mose gegeben zu seiner Demüthigung wie zu seinem Troste. Erst wenn die rechte Stunde gekommen, sollte er die Verheißung auch dem Volke mittheilen. Wann aber diese Stunde gekommen seyn werde, deutete ihm Gott selbst an, durch die hinzugefügte Warnung vor falschen Propheten (B. 20.). So lange Mose lebte, konnte er dieser Gefahr durch sein persönliches Auftreten begegnen; jetzt aber, da er vom Schauplatz abzutreten im Begriffe war, mußte er vor Verführung in dieser Hinsicht warnen (vgl. 5 Mos. 31, 16.), und da war nun der Zeitpunkt gekommen, wo er das Volk auf den zweiten, verheißenen Mose hinweisen mußte.

denn nicht auch die Thatsache, welche für sie beide die Voraussetzung bildet, jene Urthatsache der mosaischen Zeit, daß Israel das Volk Gottes geworden ist, Stoff für die Weissagung geworden sey? Wir müssen so fragen, wenn anders der letzteren die Aufgabe zukommt, die Bedeutung der Grundthatsachen einer Offenbarungsepoche für die zukünftige Entwicklung und Vollendung des Reiches Gottes aufzuschließen. So hat z. B. die patriarchalische Verheißung gezeigt, was Zweck und Ziel der Berufung und Aussonderung Abrahams sey: er soll zum großen Volke in Kanaan werden, von dem der Segen auf alle Geschlechter der Erde ausgehen soll. Diese Verheißung hat sich nun eben unter Mose zu erfüllen begonnen. Aber das ist ja die Art der ganzen in einander greifenden Kette von Offenbarungsstufen, daß die Erfüllung immer selbst wieder zur Weissagung wird. So hat in Davids Königthum der Segen Jakobs und Bileams seine vorläufige Erfüllung gefunden, aber diese Erfüllung regt, eben weil sie nur eine vorläufige ist, die Weissagung nur wieder auf's Neue an und führt ihr neuen Stoff zu. Sollte nun nicht auch unter Mose das Nämliche der Fall seyn? Auf diese Frage antwortet der Pentateuch mit einem vielstimmigen Ja. Aber die gewöhnliche Auffassung der messianischen Weissagungen hat alle diese vielen Stimmen, auf die genauer zu horchen unsere Absicht ist, überhört. Woher kommt das?

Es tritt uns hier der schon angedeutete Mangel des gewöhnlichen, kirchlichen Systems der Exegese der messianischen Weissagungen an einem einleuchtenden Beispiel entgegen. Dieser Mangel beruht, was wir nicht versäumen wollen vor Allem anzuerkennen, auf einer Tugend, auf einer großen Wahrheit, die nur zu einseitig und ausschließlich festgehalten wurde. Die Kirche ist sich bewußt, in der Person Jesu von Nazaret den Messias zu besitzen, in welchem alle Gottesverheißungen Ja und Amen sind. Mit seiner Erscheinung ist die Zeit des Harrens zu Ende gegangen und die der Erfüllung eingetreten; im Sohne Gottes ist der Kirche die ganze Fülle der göttlichen Gnade aufgeschlossen, durch seinen Opfertod ist die Gemeinschaft mit Gott wieder eröffnet, über welche hinaus es Nichts mehr für die Creatur geben kann. Das Bewußtseyn hievon ist es, was besonders in der

evangelischen Theologie die Auslegung der messianischen Weissagungen bei der ersten Erscheinung Christi und bei der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen festgehalten hat. Während der Katholicismus ohnedieß in seiner Kirche das Reich Gottes erschienen und die Verheißungen erfüllt glaubte, sehen wir die Protestanten, denen nach Jahrhunderten der herrschenden Ungerechtigkeit zum ersten Male wieder das selige Geheimniß des Glaubens aufgegangen war, so ganz in den Anblick des gekreuzigten Erlösers, in den Genuß der durch ihn uns erworbenen Gerechtigkeit versenkt, daß man für die daraus weiter sich ergebenden Consequenzen noch keinen Sinn hatte. Man dachte nicht, wenigstens nicht lebendig und principiell genug daran, daß die Versöhnung, so gewiß sie der Mittelpunkt ist, ebenso gewiß auch wieder das Mittel sey, um die durch sie wiederhergestellte Gemeinschaft zwischen Gott und der Creatur nun auch realiter durchzuführen bis dahin, daß Gott seyn wird Alles in Allem. Wie man es versäumte, das individuelle Heilungsleben in seinem organischen Zusammenhange mit der Rechtfertigung theoretisch tiefer und lebendiger zu begründen und das kirchliche Gemeinschaftsleben aus demselben Princip heraus praktisch zu gestalten, so vergaß man auch und fast noch in höherem Maße, daß der Neue Bund doch selbst wieder Weissagung hat, daß die Erfüllung erst eine begonnene, noch keine vollendete ist, und daß erst dann, wenn Gott der Herr Jesum Christum wieder vom Himmel her sendet, die Zeiten der Erquickung kommen, in denen Alles zur Herstellung gelangt, was Gott durch den Mund seiner heiligen Propheten von der Welt an geredet hat (Apg. 3, 20. 21.).

Wie schwer der Mangel einer entwickelteren Eschatologie auf das Verständniß der messianischen Weissagung drücken mußte, erkennen wir desto deutlicher, je lebendiger wir uns das Wesen dieser letzteren vergegenwärtigen. Dasselbe ist gleich zu Anfang dieser Abhandlung darein gesetzt worden, die Bedeutung der jedesmaligen Entwicklungsstufe der Offenbarung für das Ziel des Ganzen, die Weltvollendung im Reiche Gottes, auszusprechen. Was uns also die Weissagung zuerst vorhält und immer auf's Neue vorhalten wird, nur von dem wechselnden Standort der Betrachtung aus verschieden beleuchtet, das ist die Vollendung im Reiche

Gottes. Durch das Vorhalten des herrlichen Zieles, zu welchem der lange und vielfach verschlungene Weg führt, wird der Wanderer mitten unter den Mühsalen desselben immer wieder gestärkt und getröstet. Ist schon bei den Menschen das respice finem eine Regel der Weisheit, so reicht Plan, Blick und Wort des allüberschauenden Gottes stets bis an's Ende der Dinge: nichts Geringeres, weniger Umfassendes ist seiner würdig. Erst nach dem Ziel und gleichsam von ihm aus treten dann nach und nach auch die verschiedenen Stationen in's Licht, welche zur Erreichung desselben noch zurückgelegt werden müssen. Hieraus erklärt sich ganz einfach das uns auf unserer jetzigen, heidenthümlichen Entwicklungsstufe allerdings auffallende Uebergewicht, welches in der Prophetie der Schilderung des Messias als eines siegreichen Königes und der Beschreibung der auch äußern Herrlichkeit des messianischen Reiches zukommt; denn dies ist ja das freilich auch von uns noch nicht erreichte Ziel, von welchem dieses gesammte Weissagungsgebiet mit Recht den Namen des messianischen empfangen hat. Das erste detaillirtere messianische Bild, welches uns entworfen wird, ist das oben erwähnte 1 Mos. 49, 8—12., und dies prächtige Gemälde stellt nichts Anderes dar, als das Königreich des Friedens und Segens nach Kampf und Sieg; erst viel später tritt dann 5 Mos. 18. die Verheißung des Propheten hervor. In den messianischen Psalmen wird das Königreich des großen Davidssohnes ausführlich geschildert, und dieses Bild ist die Grundvoraussetzung der gesammten Prophetie, das Thema, das von ihr in den mannigfaltigsten Variationen weiter ausgeführt wird; aber erst Joel spricht von der Geistesausgießung und erst Jesaja von dem sühnenden Opfertode des Messias und erst Jeremia vom Wesen des Neuen Bundes; ja was das Erste in der Erfüllung war, die Erscheinung des Vorläufers in Geist und Kraft Elia's, wird erst von dem letzten Propheten Maleachi deutlich geweissagt. So schlägt also die Weissagung im Wesentlichen den entgegengesetzten Weg von der Erfüllung ein: das Letzte ist das Erste, und das Erste ist das Letzte. Von diesem Gesichtspunkt aus wird sich uns in dem ganzen Entwicklungsgange der Prophetie Vieles, das sonst dunkel erscheinen muß, auf einmal lichten. Aber es begreift sich auch von hier aus, daß eine

Eregeſe, die den Standort der Erfüllung dieſſeits des Zieles genommen hat, zu gar weſentlichen Punkten der Weiſſagung den Schlüssel unmöglich kann gehabt haben, und daß ſie namentlich von den Weiſſagungen, welche Volk und Reich betreffen, gar manche und Manches mußte bei Seite liegen laſſen, wenn man es nicht, was der noch mißlichere Abweg war, in falſchem Spiritualismus auf die Kirche umdeutete. Wir ſagen abſichtlich nicht bloß Reich, ſondern Volk und Reich. Der Meſſias iſt kein König ohne Land, geſchweige denn ohne Volk; ein Königreich ſetzt immer ein Volk, das Reich Gottes ein Volk Gottes voraus. Hat nun aber die kirchliche Eregeſe ſchon den Begriff des Reiches nicht gehörig erfaßt, ſo lag ihr der des Volkes noch ferner. Die Heidenkirche hat vergeſſen, daß das altteſtamentliche Weiſſagungswort an das Volk Iſrael gerichtet iſt und für dieſes und von dieſem gilt; es iſt ihr im größten Maßſtab begegnet, wovor ſchon der Apoſtel Paulus Röm. 11, 17 ff. ſie gewarnt hat.

Was Wunder nun, daß gerade die das Volk betreffenden Fundamentaldiweiſſagungen ganz unberückſichtigt blieben? Sie galten um ſo weniger für meſſianiſch, da ſich nichts unmittelbar auf die Perſon Chriſti Bezügliches darin findet. Eine ſchriftgemäſſere und eben damit zugleich wiſſenſchaftlichere Auffaſſung des Begriffs der meſſianischen Weiſſagung wird aber dieſen Stellen ihren Platz in der Entwicklungsgeschichte derſelben zu vindiciren haben, wozu wir hiemit den Verſuch machen.

Dadurch wird alſo die moſaiſche Periode noch mit einer Anzahl meſſianischer Weiſſagungen bereichert. Und dieß nicht nur ſo quantitativ, ſondern auch qualitativ, wie in materieller, ſo in formeller Beziehung. Es iſt ſchon oben angedeutet, daß die moſaiſche Zeit, obwohl ſie im Ganzen noch zur erſten Hauptperiode, der der Verheiſungen, gehört, doch durch einen größeren Reichthum der Formen ſich auszeichnet. Wir finden hier neben der eigentlichen Verheiſung (5 Moſ. 18. 2 Moſ. 19, 4—6.) nicht bloß das auch einen Weiſſagungsgehalt in ſich ſchließende Wort des Geſetzgebers (z. B. 2 Moſ. 12. 3 Moſ. 16.), ſondern auch bereits das Lied, den Psalm (2 Moſ. 15. 5 Moſ. 32.) und wieder andere Stellen, die uns ſchon ganz an das Wort der Propheten erinnern (3 Moſ. 26. 5 Moſ. 29. 30.), wie denn

Mose auch ausdrücklich Prophet, ja der größte Prophet heißt. Es entspricht der einzigen, grundlegenden Bedeutung dieses Mannes, daß er alle künftig hervortretenden Arten des Gotteswortes bereits mehr oder weniger ausgebildet und vorgebildet hat. Doch gehen wir jetzt zum Materiellen der Sache über.

1. Volk und Reich Gottes.

1) Durch die wunderbare Berufung Mose's, durch die ägyptischen Plagen, durch Israels Verschonung und Ausföhrung aus dem Diensthause hatte sich Jehova mächtig und gewaltig als den Gott dieses Volkes geoffenbart und seinen Kraftthaten in der Theilung des Schilfmeers und der Vernichtung der ägyptischen Macht die Krone aufgesetzt. Israel war jetzt definitiv von der Herrschaft der Heiden errettet. Aber nicht nur auf den äußeren Zustand, sondern auch auf das innere Leben des Volks übten jene Ereignisse den gewaltigsten Einfluß aus. Alle die Erfahrungen von Gottes Macht und Gnade und besonders die letzte, durch welche der Herr sein Volk aus der Verzweiflung eines nahen und sichern Untergangs errettet hatte, mußten ganz Israel auf's Tieffste bewegen und es zur Gottesfurcht und zum Glauben erwecken (2 Mos. 14, 31; 4, 31.). So „steht jetzt Israel zum ersten Mal da als ein äußerlich und innerlich freies, selbstständiges Volk*.“ Aus der heiligen Höhe nun, auf welche das Volk, Mose voran, hiemit gestellt ist, aus dieser tiefen und lebendigen Erregung des israelitischen Nationalbewußtseyns zum Glauben an seinen Gott quillt ein Lied hervor, welches „Mose und die Kinder Israel dem Jehova sangen.“ 2 Mos. 15, 1 ff. Dies Lied hat Aufnahme in den Kanon gefunden, weil es von reichsgeschichtlicher Bedeutung ist, ein monumentum aere perennius jener Urthatfache der Erlösung, auf welcher Israels Existenz beruht, ein Volkslied im höchsten und heiligsten Sinne des Wortes, welches als Grundton durch die ganze alttestamentliche Frömmigkeit und Literatur hindurchgeht. Die Bedeutung, welche Luther's „Ein' feste Burg ist unser Gott“ für die evangelische Kirche gewonnen hat, kann uns einigermaßen

*) Baumgarten, theol. Commentar zum Pentateuch I, S. 493.

veranschaulichen, was das Lied Mose's 2 Mos. 15., sowie das andere 5 Mos. 32., für Israel gewesen ist.

Das Lied zerfällt naturgemäß und zugleich vorbildlich für die spätere messianische Weissagung in zwei Theile: Gericht über die heidnischen Feinde (B. 1 — 12.) und Heil für Israel (B. 13 — 18.). Den ersten Theil, welcher also die herrliche und heilige Machterweisung an den Aegyptern im Schilfmeer besingt, können wir hier übergehen. Nur dieß ist hervorzuheben, wie sich das Lied von Anfang an mit Preis und Jubel ganz und gar in Jehova versenkt: nicht ein Naturereigniß, sondern eine That des allmächtigen Herrn der Natur hat das Volk erreicht; Ihm gehört die Ehre. Mit B. 13. wendet sich nun der Lobgesang zu Israel. „Du hast geführt durch Deine Gnade das Volk, das Du erlöset hast, hast es geleitet durch Deine Kraft zur Wohnung Deiner Heiligkeit.“ Der Sieg ist jetzt errungen, und Mose sieht das Volk schon im Geiste nach Kanaan gebracht, das Jehova selbst durch die den Vätern (B. 2.) gegebene und ihm (2 Mos. 3, 8.) erneuerte Verheißung zu seinem Wohnsitz erwählt hat, wo er in heiliger Absonderung von den Weltvölkern unter seinem Volke gegenwärtig seyn will. Welch eine wahre, ebenso natürliche als ächt prophetische Empfindung ist es, daß Mose jetzt, nachdem die erste Stufe des Weges so glorreich erstiegen ist, schon das Ziel vor sich sieht! Durch jene Verheißungen hatte Gott das Land nur dem Volke zugesagt als Wohnplatz, aber das Volk ist jetzt so ganz auf Jehova gerichtet, ist so ganz Freude an Seiner Gemeinschaft, daß ihm das eigene Wohnen hinter das Wohnen seines Gottes zurücktritt und nur als ein Weilen um das Heiligthum Jehova's her erscheint. War ja doch der Herr vom Beginne des Wüstenzuges an in der Wolken- und Feuerssäule vorangezogen (13, 21 f.), und nur wo diese sich niederließ, durfte das Volk sich niederlassen (4 Mos. 9, 17 f.). Indem nun so der Blick auf Kanaan gerichtet ist, beschreibt das Lied weiter B. 14—16. den Schrecken, den die Kunde vom Untergang der Aegypter unter den kanaanitischen Völkerschaften verursacht, und der für Israel den Weg bahnt: „bis durchziehen wird Dein Volk, Jehova, bis durchziehen wird das Volk, das Du erworben hast!“ Israel

hat also jetzt ein bestimmtes Nationalbewußtseyn gewonnen, welches näher darin besteht, daß es sich als das Volk Jehova's weiß, das sich derselbe durch die wunderbare Erlösung aus Aegypten zum Eigenthum erworben. V. 17.: „Du wirst sie bringen und pflanzen auf den Berg Deines Besizes, die Stätte, die zu Deiner Wohnung Du gemacht, Jehova, das Heiligthum, Herr, das Deine Hände bereitet.“ Daß hier schon ein Berg als Wohnstätte Jehova's genannt ist, deutet nicht etwa auf ein vaticinium post eventum*), sondern ist wirkliche Weissagung, die aber ihre natürliche Vermittlung darin hat, daß Berge überhaupt Sitze der Gottesdienste und Heiligthümer zu seyn pflegten; man denke an den späteren Höhendienst in Israel oder an den Garizim der Samariter (Joh. 4, 20. ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεύχοντο), sowie an das, was Mose selbst schon wußte (1 Mos. 22, 2. 2 Mos. 3, 1. 12.), oder an Stellen wie 4 Mos. 22, 41; 33, 52. Mich. 4, 1. 2. In der Erfüllung ist es der Berg Zion, auf welchem Jehova unter seinem Volke königlich wohnt. Das Letztere wird nun V. 18. noch in einem einzigen kurzen Wort ausgesprochen. Dieser Vers ist absichtlich so kurz und entbehrt des Parallelismus, um die neue, hier erstmals hervortretende Wahrheit, in welcher ebendaher auch das ganze Lied sich abschließt**), recht schlagend auszusprechen: „Jehova ist König immer und ewiglich.“ Man könnte zwar bei dem ganz allgemein gehaltenen מֶלֶךְ etwa auch an das Weltregiment, an das regnum naturæ; an die königliche Machterweisung gegen die Aegyptier denken; diese ist wohl auch mit eingeschlossen, aber gerade durch sie hat sich Gott als den

*) Bemerkt doch auch Ewald, „das große Siegeslied Ex. 15. sey seinem ganzen jetzigen Umfange nach wenigstens aus einer sehr frühen Zeit nach Mose, seinem Grund und Anfang nach wahrscheinlich unmittelbar aus frischer Begeisterung in mosaischer Zeit entsprungen“ Geschichte des Volkes Israel II, S. 8. Auch die gleich nachher zu besprechenden Worte Ex. 19, 4—6. hält Ewald für ächt mosaisch und nennt sie treffend „die hohen Worte des wahren Evangeliums“ S. 7. 126.

**) Denn man wird wohl V. 19. nicht mit Baumgarten u. A. zum Liede selbst zu ziehen, sondern als einen ähnlichen erläuternden Zusatz zu demselben anzusehen haben, wie z. B. Mich. 4, 5. zu der Verheißung V. 1—4.

siegreichen Führer und König seines Volks erwiesen, schon der Name Jehova und dann der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden (Dein Volk; das Volk, das Du erworben) gibt dem 777 eine specielle Beziehung auf Israel, für welche die sogleich näher zu betrachtende Parallelstelle 19, 6.: Ihr sollt mir ein Königreich seyn, vollends entscheidet. So treten also in diesem Liede die Begriffe Volk und Reich Gottes mit einander hervor. Der ewige Gott hat sich nicht nur überhaupt zu Menschen herabgelassen, sondern er hat sich Israel zu seinem Volk und Königreich erworben. In den Zeiten der Patriarchen waren es je nur Einzelne, denen sich Gott offenbarte, und die dann ihre Kinder und ihr Haus anhielten, in seinen Wegen zu wandeln (1 Mos. 18, 19.); jetzt soll es nicht nur eine heilige Familie, sondern ein heiliges Volk geben. Gott will seine Offenbarung jetzt in größeren historischen Dimensionen entfalten, und weil die Weltgeschichte Völkergeschichte geworden ist, so hat er die Familie zum Volk werden lassen und das Volk durch seine wunderbare Errettung und Erhaltung sich zum Eigenthum erkaufte. Nun will er ihm auch die Ausgestaltung geben, deren ein Volk zu seiner Lebensentwicklung bedarf; er will es zum Reich organisiren, und zwar in der Weise, daß er selbst sich herabläßt, als König an die Spitze zu treten. Mitten unter den Weltvölkern, die den eiteln Götzen nachgehen, und so selbst auch eitel werden (2 Kön. 17, 15.), soll ein Volk seyn, zu dem der Allgewaltige (B. 11.) also nahe sich thut, daß er in seiner Mitte thront und, so oft man ihn anruft, sich als lebendig und machtvoll gegenwärtig erweist (5 Mos. 4, 7.); ein Volk, das Ihn als seinen König ehrt und liebt, Ihm dient und gehorcht; ein Volk, dessen Leben in all seinen Formen und Aeußerungen, in Sitte und Bildung, im häuslichen und öffentlichen Wesen nach dem Willen und Gesetz dieses göttlichen Königs geregelt ist. So wird das Volk Israel zum Königreich Gottes. Und dies Königreich ist seiner Natur nach, als das Reich Jehova's, des Seyenden xat' êxoxhv, des ewig Wesenden, auch von ewiger Dauer, während man den mächtigsten Weltherrscher daneben mit seiner ganzen Macht zu Grunde gehen sieht; es ist mithin das einzig Feste und Ewige in der Welt, der Höhepunkt und Zielpunkt der ganzen Weltgeschichte. —

Dieser Lobgesang mit seinem Schlußvers ist also die Grundstelle für den Begriff der βασιλεία τοῦ Θεοῦ*). Schon hiemit ist die Berechtigung oder vielmehr Verpflichtung aufgezeigt, ihn unter die messianischen Weissagungen zu stellen: das Königreich Gottes ist ja nicht bloß eine, sondern geradezu die messianische Grundidee, und als solche insbesondere von Jesu selber anerkannt, in dessen Lehre sie den Centralpunkt bildet.

Vergleichen wir nun unser Lied mit der früheren Weissagung, also der patriarchalischen Verheißung, so finden wir in demselben erfüllungsmäßig die nämlichen Hauptideen, Volk, Land, Königthum, Sieg über die Feinde; aber in eigenthümlicher, schöner Modification, wie sie sich aus der bereits geschilderten Grundstimmung ergibt, aus welcher der Lobgesang geflossen. Dort ist das alles von Gott seinem auserwählten Geschlechte verheißten, hier schreibt das auserwählte Geschlecht alles seinem Gotte zu, von dessen Großthat es hingenommen ist, dem es lobpreisend alle Ehre gibt. Es sind jetzt für Israel die Tage des Glaubens im Gegensatz zu dem späteren Abfall in Götzendienst, wie zu der noch späteren Gesezsgerechtigkeit; es sind die Tage der ersten Liebe, die bräutlichen Tage, wo sich das Volk dem Herrn vertraut und der Herr das Volk sich antraut (Jer. 2, 2. Ezech. 16, 8 ff. Hos. 2, 17 i.). Mit Recht nennt Kurz (a. a. O. S. 156) unsern Lobgesang Israels Brautlied. Die Braut sieht und kennt sich nur im Bräutigam. Nicht Abrahams Samen zu seyn rühmen sie sich jetzt, sondern das Volk Jehova's, das seiner Gnade sich erfreut; nicht als das ihnen verheißene Land kommt Kanaan in Betracht, sondern als Wohnung Jehova's, zu welcher er sie führt; nicht ist Israels Hand im Nacken seiner Feinde (1 Mos. 22, 17; 49, 8.), sondern Jehova hat sie vernichtet; und Er ist König, nicht gedenkt man jetzt an das dem Samen Abrahams und dem Stamme Juda verheißene Königthum (1 Mos. 17, 6. 16; 49, 10.). Gleichwohl bleibt diese Ver-

*) Es ist nicht ganz wohlgethan gewesen, daß man die aus Josephus (c. Ap. 2, 16.) stammende Bezeichnung Theokratie der biblischen Reich Gottes vorgezogen hat. Die Einheit des durch die ganze Schrift Alten und Neuen Testaments hindurchgehenden Begriffs wird dadurch verdeckt.

heilung in Kraft, und in den Tagen Mose's noch muß sie Bileam erneuern.

Wir sehen hier also am Königreich Gottes bereits diese doppelte Seite hervortreten: Jehova ist König in Israel, und andererseits ist in Judas Hand das Scepter gelegt. Schon hier zeigen sich mithin die Keime dazu, daß das messianische Königthum ein göttliches und menschliches zugleich ist. Beide Gesichtspunkte treten auch in den messianischen Psalmen noch abgesondert hervor, indem in den einen das Königthum Davids (Ps. 2. 110. 72.), in den andern das Königthum Jehova's verherrlicht wird (Ps. 68. 47. 93. 96 ff.). Aehnlich in den frühesten Propheten, indem Joel und Obadja das messianische Reich als das Königreich Jehova's (Joel 4, 17. 21. Obadja 21.), Amos und Hosea als das wiederaufgerichtete davidische Königreich schildern (Am. 9, 11. Hos. 3, 5.). Micha stellt dann erstmals Beides neben einander: Jehova herrscht auf Zion, und zum davidischen Haus kehret die vorige Herrschaft wieder (Mich. 4, 7. 8. vgl. 5, 3.). Jesaja nennt den Davidenden Gott=mit=uns und starker Gott (7, 14; 9, 5.) und die letzten Propheten sprechen deutlich aus, daß der Messias es ist, in welchem Jehova erscheinen und herrschen wird, daß „zu selbiger Zeit das Haus Davids ist gleich Gott, wie der Engel Jehova's vor ihnen her.“ (Sach. 12, 8.) Die reichsten Keime dieser Anschauung (von der Gottheit des Messias) finden sich freilich wiederum schon viel früher, von da an, wo überhaupt das messianische Königsbild als individuelle Persönlichkeit hervortritt (Ps. 110, 1; 2, 6. 7; 45, 7.).

2) Was Mose in seinem Liede im Namen des ganzen Volkes ausgesprochen hat, das wird, nachdem der Zug beim Sinai angekommen ist, von Jehova seinerseits dem Volk feierlich kundgethan und zugleich weitergeführt. Er ist im Begriff, seine königliche Herrschaft über Israel förmlich aufzurichten durch die Gesetzgebung, und das grundlegende Wort, womit er diese einleitet, ist es, das wir jetzt näher zu betrachten haben: 2 Mos. 19, 1 — 6. Er erinnert die Israeliten wieder an das, was er den Aegyptern gethan, und wie er dagegen sie kraftvoll und sicher, wie auf Adlersflügeln, über alle Hindernisse und Schwierigkeiten hinweggetragen und in seine Gemeinschaft gebracht habe.

Dies sind ganz dieselben Momente, die wir in jenem Liede ausgesprochen fanden. Wenn nun auf Grund dieser erfahrenen Gnaden Israels bereit sey, dem Herrn zu gehorchen und seinen Bund zu halten, fährt er fort: „so sollt ihr mir zum Eigenthum seyn aus allen Völkern, denn mein ist die ganze Erde; aber ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk seyn.“

Hier ist vor Allem zu beachten und gegenüber dem Liede Moses als das Neue, dem unmittelbar göttlichen Ursprung dieser Worte Gemäße hervorzuheben, wie das specielle Verhältniß Jehova's zu Israel mit seiner allgemeinen Weltherrschaft in Beziehung gesetzt ist. Er ist nicht bloß der Nationalgott seines Volkes, sondern er erklärt sich klar und deutlich für den Herrn der ganzen Erde, dessen Blick und Macht alle Völker umfaßt. Der Particularismus hat also, woran man ja wohl immer noch erinnern muß, den Universalismus auf's Bestimmteste zu seiner Voraussetzung und, wie wir auch an dieser Stelle sehen werden, zu seinem Ziele. Es ist — daran soll Israel in diesen grundlegenden Worten ein für allemal als an das Fundament seiner gesammten Existenz erinnert werden — es ist die freie Gnadenwahl des Herrn der ganzen Welt, welche aus den verschiedenen Völkern der Erde, die an sich ebensowohl ihm gehören, gerade dieses erkoren hat zu seinem besondern Eigenthum. So hat Gott innerhalb seiner allgemeinen Weltherrschaft sich noch ein specielles Gebiet erlesen, in welchem er als König waltet, und das Volk darf vermöge dieser besondern Angehörigkeit an Gott, deren es gewürdigt, und durch die es von den profanen Weltvölkern abgesondert ist, Gott priesterlich nahen, er hat es sich besonders zu seinem Dienste ausersehen (?). Wie also Israel, von Gottes Seite betrachtet, sein Herrschaftsbereich, sein Königreich ist, so ist es, wenn umgekehrt das Verhältniß der Menschen zu Gott in's Auge gefaßt wird, ein Priestervolk: es ist ein Königreich von Priestern. Hierbei ist nun zunächst, wie gesagt, an den Dienst zu denken, den das Volk für sich seinem Gotte darzubringen hat; aber doch ist ja das Wesen des Priesters dies, daß er *ὕπερ ὀντοφάνων καθίσταται τὰ πρὸς τὸν Θεόν*. (Hebr. 5, 1.), und so gehört es mit zum Priesterberufe Israels, daß es den

übrigen Völkern, aus denen es erwählt ist, und die hier auch in dieser Beziehung nicht umsonst genannt sind, die Gemeinschaft Gottes vermitteln soll. „Was in einem einzelnen Volke der Priester den einzelnen Individuen dieses Volkes ist, das soll Israel als Volk für die Gesamtheit der Völker seyn.“ (Kurz S. 275)*). Israel ist hiemit ein für allemal zum Träger der Beziehungen zwischen Gott und der Menschheit, zwischen Himmel und Erde, es ist zum Offenbarungs- und Religionsvolk berufen. Was im Liede Moses gesagt ist, Gott werde sein Volk bringen zu seiner heiligen Wohnung, das ist hier also bestimmter in den Priester-namen zusammengefaßt, aber hinzukommt im Munde Gottes die Beziehung auf die übrigen Völker. Mose hatte nur von Vernichtung und Erschreckung der Feinde zu singen; Jehova, deß die ganze Erde ist, redet von einem priesterlichen Segen für die Völker.

So ist also in und mit der particularistischen Erwählung die universalistische Abzweckung derselben zugleich angedeutet, und das ist hier nichts Neues, sondern sobald die Aussonderungen begannen, wurde auch das menschheitliche Ziel derselben verkündigt. Es war ja dies recht eigentlich der Faden, woran sich die bisherige messianische Weissagung fortgesponnen hat. Wir haben in unserm Priesterkönigreich dem Wesen nach nichts Anderes als den dem Sem ertheilten Segen, daß Jehova sein Gott sey, nur auf die menschliche Seite gewendet, daß Israel Jehova's Priester seyn solle, womit zugleich das Zweite, daß Japhet in den Hütten Sems wohnen werde, schon inbegriffen ist. Es ist ferner die dem Abraham gegebene Verheißung wieder aufgenommen, daß durch seinen Samen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen; und was hier noch allgemein ausgedrückt war in den Worten Same und Segen, ist jetzt nur einerseits in bestimmt nationaler, andererseits ausdrücklich in religiöser, priesterlicher Weise gefaßt.

*) Wo das N. T. auf unsere Stelle anspielt, hat es dieselbe dahin weiter gebildet, daß die von Gott Beherrschten selbst auch Könige sind, womit ihre Bedeutung für die übrige Menschheit noch bestimmter hervortritt. Schon in unserer Stelle erklären Einige „Herrscherthum von Priestern,“ und die LXX haben βασιλειον ιεράτευμα. Diesen Ausdruck wendet Petrus (1 P. 2, 9.) auf die Christengemeinde an, welche Off. 1, 6; 5, 10. geradezu βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς heißt. Doch ist 1, 6. wohl die richtigere Lesart: βασιλείαν, ἱερεῖς, was genauer mit der Grundstelle übereinstimmt.

Dieses Beides, das Nationale und Religiöse, Staatliche und Kirchliche, tritt hier in seiner Einheit noch besonders darin hervor, daß die ganze Verheißung sich abschließt und gipfelt in den Worten: ihr sollt mir ein heiliges Volk seyn. Hier ist von der Beziehung nach außen, zu den andern Völkern wieder abgesehen, aber die Beziehung nach innen und oben tritt um so stärker und bedeutungsvoller hervor. Das königliche Herrschen Gottes unter dem Volk, das priesterliche Nahen des Volkes zu Gott hat vor Allem die Heiligung des Volkes selbst zum Zweck, auf welcher es in diesem Moment der Weihe für Israel den Blick festzuhalten galt. Heiligung ist Aussonderung von der Welt und Zuwendung zu Gott, also Lossagung von allem ungöttlichen Wesen, persönliche und lebendige Gemeinschaft mit Gott, Eingehen in seine Heilsgedanken, Annehmen seiner Heilskräfte, gottgemäße Lebensgestaltung. Ein solches Leben soll in Israel nicht bloß Sache dieser oder jener Einzelnen seyn, sondern es soll ein gottgemäßes und gotterfülltes Volksleben entstehen. Was später als Forderung ausgesprochen wird: Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, Jehova, euer Gott (3 Moï. 19, 2.), das wird hier vorher als Verheißung ausgesprochen, anzuzeigen, daß die Heiligkeit des Volkes nur durch Gott hergestellt werden kann, durch ihn aber auch wirklich im Vollsein hergestellt werden wird, sobald nur Israel die Bedingung des Gehorsams und der Bundestreue erfüllt, an welche die Verheißung geknüpft ist. —

Diese Heiligkeit wurde nun zunächst in Israel hergestellt durch das Gesetz, welches als ein Zaun das Volk Gottes von den Heiden schied und das ganze Leben desselben bis in die Einzelheiten und Neuzerlichkeiten hinaus göttlich normirte.

Aber die Sphäre des Gesetzes war nur die äußere Heiligkeit, eine Reinigkeit unter Voraussetzung des fleischlichen Lebensbestandes und innerhalb desselben, *καθαρὸς τῆς σαρκὸς* (Hebr. 9, 13.): die innere, wesentliche Heiligkeit, die Liebe Gottes und des Nächsten, konnte das Gesetz wohl verlangen, aber nicht herstellen, weil es die Macht des Fleisches selbst nicht zu brechen, das Volk von seinem bösen Naturgrunde nicht zu reinigen vermochte (Gal. 3, 21: Röm. 8, 3.). Vielmehr diente das Gesetz nur dazu, das Fleisch, das sich der Ordnung Gottes nicht fügen will und kann, zu immer neuen

Uebertretungen zu reizen und so statt der Heiligkeit vielmehr die Unheiligkeit, die Sünde zur Entwicklung zu bringen (Gal. 3, 19. Röm. 8, 7; 5, 20.). Dies kam im weiteren Verlauf der Geschichte, als das Volk die Gnaden seines Gottes vergaß (Richt. 2, 7—13.), auf doppelte Weise zur Erscheinung. Zuerst durchbrach die Fleischesnatur, welche Israel mit allen Heiden gemein hat, den Zaun des Gesetzes immer von Neuem, und das Volk gab sich in heidnischen Götzendienst und Weltdienst dahin, bis es zur Strafe in der assyrischen und babylonischen Gefangenschaft an die heidnische Weltmacht dahingegeben und so seiner Heiligkeit auch äußerlich entkleidet wurde. Dadurch ward es des Heidenthums überdrüssig, und bei den aus der Gefangenschaft Zurückgekehrten trat ein Rückschlag ein; sie schloßen sich mit aller Kraft und Fähigkeit an ihr Gesetz an. Aber nun fielen die Juden in den entgegengesetzten Fehler der Gesetzesgerechtigkeit, der Eigen- und Werkheiligkeit, welche nur eine andere, feinere und tiefere Art von Unheiligkeit ist, und welche sie von dem Wege des Glaubens, auf dem wir das Volk am Anfang fanden, und unter dessen Voraussetzung das Gesetz gegeben war (vgl. 2 Mos. 19, 8 f.; 24, 7.), wo möglich noch weiter abführte. Als daher Christus erschien und die wesentliche Heiligkeit in seiner Person offenbarte, welche nur durch den Glauben aus ihm geschöpft werden kann, so war Israel in seiner Selbstgerechtigkeit nicht fähig, ihn aufzunehmen. Es verwarf den Messias und wurde dafür wieder verworfen: zum zweiten Mal ward Jerusalem der unheiligen Weltmacht preisgegeben, und bis auf diesen Tag irrt das Volk der Wahl zerstreut unter den Heiden umher. Viele einzelne Israeliten waren an Christum gläubig geworden, und sie erfüllten nun, Paulus an der Spitze, Israels Priesterberuf an der Heidenwelt; daher gehen die Heiden nicht völkerweise, sondern ebenfalls nur einzeln in's Reich Gottes ein.

Von Israel als Nation aber sehen wir, daß es noch niemals, weder in den Zeiten des Alten noch in denen des Neuen Bundes, ein heiliges Volk im vollen Sinne des Wortes gewesen ist, und darum hat es auch seinen Beruf als ein Königreich von Priestern noch niemals erfüllt. Und doch ist ihm eben dieß in unserer Stelle verheißen. Wir müssen daher urtheilen, daß unsere

Verheißung wohl eine anfangs- und theilweise Erfüllung gefunden hat, aber in ihrem tiefsten Sinne noch unerfüllt ist und mithin ihrer Erfüllung erst noch harret. Sie ist eines jener inhaltschweren Gottesworte, die, was besonders den Verheißungen (z. B. 1 Mos. 3. 9. 12.) eigen ist, an das Nächstbedorftende anknüpfend die ganze zukünftige Entwicklung, wie sie sich von außen nach innen und von innen nach außen bewegt, schwellend in sich tragen, aber ihre eigentliche Erfüllung erst in der letzten Vollendungszeit finden. Daß ein solcher Ausblick in die ganze Zukunft Israels gerade hier am Platze ist, leuchtet ein. So werden wir denn das Urtheil über die Erfüllung unserer Stelle näher so zu fassen haben: Israel war einmal ein Volk und Reich (in den früheren Zeiten des Alten Bundes), aber kein wirklich heiliges und priesterliches, und es war einmal heilig und priesterlich (in den ersten Zeiten des Neuen Bundes), aber nicht als Volk und Reich; es muß daher noch einmal als Volk und Reich heilig werden, und dann wird es seinen Priesterberuf für die Völker als Völker erfüllen. Vgl. Jes. 61, 5. 6.

Gerade dies ist's nun aber, was der Heidenapostel selbst ausspricht, da wo er von der Verwerfung Israels und von dem Uebergang des Reiches Gottes zu den Heiden redet (Röm. 9—11.). Man hätte denken können und die Kirche hat sich's so gedacht, Israel habe jetzt seinen Beruf für immer erfüllt, das Heil sey in ihm bereitet worden und gehe nun von ihm zu den heidnischen Völkern über in dem Sinne, daß durch Christum und die Apostel, welche ja sämmtlich Israeliten waren, der Priesterdienst des Volkes ein für allemal gethan sey. Ja man könnte sich hiefür auf unsere Stelle selbst berufen, insofern hier die Verheißung an die Bedingung des Gehorsams und der Bundestreue geknüpft ist, welche Israel als Volk nicht gehalten hat (nur freilich würden dann die Absichten Gottes, die er bei der Berufung des Volkes hatte und hier ausspricht, doch nicht völlig erfüllt worden seyn). Am nächsten wären diese Gedanken unstreitig dem Apostel Paulus gelegen, der sich selbst einen Diener Christi an den Heiden nennt, welcher das Evangelium Gottes priesterlich verwalte, damit das Opfer der Heiden angenehm werde, geheiligt im heiligen Geist (Röm. 15, 16.). Man könnte hinzufügen, die aus Juden und Heiden gesammelte Gemeinde oder Kirche des Neuen Bundes sey

jetzt an die Stelle Israels getreten, und dazu hätte man nach 1 Petr. 2, 9. auch ein Recht. Die gläubige, der Hauptsache nach heidenchristliche Gemeinde ist wirklich für die jetzige Weltzeit, wo Israel verworfen ist, das Volk Gottes auf Erden*). Aber sind darum die alten, dem Volke Israel gegebenen Verheißungen aufgehoben? Der Heidenapostel selbst verneint diese Frage. Er bezeugt, daß die Befehrung von Heiden durch die Predigt bekehrter Israeliten, wie also vor Allem durch ihn selbst, noch nicht das Letzte sey, sondern daß nach dem Wort der Weissagung noch eine Zeit komme, wo ganz Israel, Israel als Nation, bekehrt und gerettet werden werde, und das werde dann auch für die heidnischen Völker erst die rechte Neubelebung seyn; denn die Gnadengaben und der Beruf, welche das Volk Israel von Gott empfangen habe, stehen unwiderruflich fest (Röm. 11, 25—29; 12—15.). Paulus spricht es also klar aus, daß an dem Volk Israel die ihm gegebene Verheißung, es solle ein heiliges Volk seyn, noch erfüllt werden wird, und daß im Zusammenhang hiemit nach der jetzigen Periode des Reiches Gottes eine neue in Aussicht steht, wo das bekehrte und geheiligte Israel, weil es ein für allemal zum Priesterreich berufen ist, den Nationen noch auf eine ganz andere, herrlichere Weise als bisher den Segen der Gottesgemeinschaft vermitteln wird. Mit andern Worten: Paulus stellt nach den Zeiten der Kirche das Reich in seiner vollen Herrlichkeitsercheinung in Aussicht; denn die Kirche ist die Gemeinschaft der (einzelnen) Gläubigen, dagegen gehören Reich und Volk (und Völker) zusammen, wie sie auch in unserm 5. und 6. Verse zusammengestellt sind.

Uebrigens ist es auch von Mose selber schon klar erkannt und ausgesprochen, daß Israel um seiner Sünde willen seinem Beruf, ein Priesterreich und heiliges Volk zu seyn, untreu und erst nach Abfällen und Gerichten zu demselben zurückgebracht werden werde. Ehe wir aber zur Betrachtung der hievon handelnden Stellen übergehen, verweilen wir noch bei einem andern

*) Es ist hiebei zu beachten, daß 1 Petr. 2, 9. die Worte aus 2 Mos. 19. auf die Gemeinde nur angewendet, nicht etwa als an ihr erfüllt aufgezeigt sind; ähnlich 2 Kor. 6, 16—18. Man übersieht öfters diesen Unterschied in der Benützung von Stellen des A. T. im N. T.

Punkte, dem Opfer. Denn je mehr durch's Gesetz die Sünde offenbar wird, desto bestimmter muß auch bezeugt werden, daß Gott mit dem sündigen Volk als solchem keine Gemeinschaft haben kann, sondern daß der Aufrichtung seines Reiches eine Entsündigung vorangehen muß. Nur auf dem Opfer kann das Reich, nur auf der Gerechtigkeit die Herrlichkeit ruhen. So schon im alttestamentlichen Vor-, so dann wieder im neutestamentlichen Gegen- und Urbild.

2. Das Opfer.

Das Opfer gehört zwar nicht zu den messianischen Weissagungen, sondern zu den Typen oder Vorbildern. Aber sicherlich haben auch diese Realweissagungen, zumal in der mosaischen Zeit, wo das Gesetz ein ganzes System von Typen aufstellt (vgl. Hebr. 3, 5.), ein Recht auf Berücksichtigung in einer Darstellung des Entwicklungsgangs der messianischen Weissagung, so sehr, daß hier vielmehr der Ort wäre, eine ganze Typologie einzuschalten, an deren wissenschaftlicher Begründung und Durchführung es uns bis jetzt noch so sehr fehlt*). In diesem Betracht hat, was wir über das Opfer, freilich nur so weit es in unmittelbarer Beziehung zu Volk und Reich steht, hier mittheilen wollen, zugleich die Bedeutung eines Beispiels.

Gott hat Israel zu seinem Eigenthum und heiligen Volk erwählt. Und doch ist Israel von Natur nicht anders, als die übrigen Völker; es steht, wie sie, unter dem Banne des Todes und der Sünde (1 Mos. 2, 17; 3, 19.), es ist seinem natürlichen Wesen nach ein unheiliges Volk. In der Beschneidung, welche

*) Wir sind kürzlich an diese Aufgabe wieder erinnert worden durch die neue Ausgabe von Ph. Fr. Hüller's Schrift: Neues System aller Vorbilder Jesu Christi durch das ganze A. T., Ludwigsb., Riehm, 1858, welche mit Ros's Einleitung in die bibl. Geschichten (Fußstapfen des Glaubens Abrahams), neu herausgegeben Tübingen, Fues, 1835 ff., Ph. M. Hahn's guter Botschaft vom Königreich Jesu (Heft 1. und 2. die messian. Weissagungen), neu herausgegeben Ludwigsb., Riehm, 1856 und Ph. D. Burk's Gnomon in XII prophetas minores, Heilbronnae 1753, zu den tüchtigsten Leistungen der Bengel'schen Schule für das Offenbarungsgeschichtliche Verständniß des A. T. gehört.

Gott schon dem Abraham geboten hat, und zwar ehe er Isaak, den Samen der Verheißung, zeugte (1 Mos. 17.), so daß die Existenz des ganzen Volkes auf derselben ruht, hat Israel ein äußeres, sinnbildliches Zeugniß davon, daß eine neue, gereinigte Zeugung und Geburt es ist, woraus allein ein wirklich heiliges, gottgefälliges Geschlecht erstehen kann. So lange aber die Zeugung nur im Fleische geschieht, und die Beschneidung bloß ein äußeres Zeichen bleibt ohne innerlich reinigende und heiligende Kraft, so lange bleibt das Volk seinem Wesen nach ein unheiliges. Aber mit dem Unheiligen kann der heilige Gott keine Gemeinschaft haben; die Sündenschuld, welche den Menschen von Gott trennt, muß zuvor gesühnt seyn, und dies geschieht durch das Opfer.

Die erste Handlung, welche uns von den aus dem Paradies um der Sünde willen vertriebenen Menschen hinsichtlich ihres Verhältnisses zu Gott berichtet wird, ist ein Opfer (קרבן 1 Mos. 4, 3 ff.). Und als Noah aus der Arche stieg, war das Erste, was er auf der neuen Erde vornahm, daß er einen Altar baute und Gott Brandopfer (קרבן 1 Mos. 8, 20.) darbrachte, worauf Gott einen Bund mit ihm schloß. Ebenso ging bei Abraham der Bundschließung die Schlachtung von Thieren voran, welche der erscheinende Gott verzehrte, indem er in einem wunderbaren Feuer nach Art der Bundschließenden zwischen ihnen hindurchging (15, 9 ff.). So findet sich in jeder der drei früheren Offenbarungsperioden ein charakteristisches Opfer, das den betreffenden messianischen Verheißungen correspondirt: das Opfer geht als Typus neben der Weissagung her.

An diese Vorgänge schließt sich nun an, was wir in unserer vierten Periode ausführlicher hinsichtlich des Opfers angeordnet finden. Und zwar stehen die beiden ersten Opfer der mosaischen Zeit, von denen wir lesen, das Passah (2 Mos. 12.) und das Bundesopfer (2 Mos. 24, 1 — 11.), in gendlichem innerem Zusammenhang mit den beiden vorhin betrachteten messianischen Weissagungen. Das Passah war die Vorbedingung der Errettung aus Aegypten, die 2 Mos. 15. besungen ist, also der Existenz Israels als Volk; das Bundesopfer am Sinai war die Einweihung des Volkes zum Königreich Gottes und mithin der erste Schritt zur Erfüllung der 19, 5. 6. gegebenen Verheißung, wie denn beide

Akte mit einer gleichlautenden Angelobung des Gehorsams von Seiten des Volkes verbunden sind (19, 8; 24, 3. 7.). Außer diesen beiden Opfern haben wir noch das jährliche, große Ver söhnungs fest (3 Mos. 16.) in's Auge zu fassen, durch welches das Volk immer wieder in's rechte Verhältniß zu seinem Gotte zurückgebracht wurde, und welches uns hier zugleich Repräsentant der gesammten Opfergesetzgebung seyn kann.

1) Israel wurde zum selbständigen Volke durch seine Rettung aus der Knechtschaft Aegyptens. Schon dieser erste grundlegende Schritt geschah nicht ohne ein Opfer. Als nach neun schweren Plagen Pharaos die Israeliten nicht ziehen lassen wollte, beschloß Gott die empfindlichste Strafe, die Vernichtung der ägyptischen Erstgeburt. Damit nun die israelitischen Häuser von dieser furchtbaren Heimsuchung verschont blieben, sollte in jedem Hause ein Lamm geschlachtet und die beiden Pfosten und die Oberschwelle der Hausthüre mit dem Blut desselben bestrichen werden. Gott setzt bei dieser Gelegenheit das Passah ein als eine jährliche Erinnerungsfeier an die wunderbare Errettung Israels mit genaueren Bestimmungen über das Essen des Lammes, des Ungesäuerten u. s. w. (2 Mos. 12, 1 — 20.) und erwähnt dabei das Bestreichen der Thürpfosten nur mit unter den übrigen Bestimmungen (Vers 7. 13.). Daß aber dieser Akt für jenes erste Mal die Hauptsache war, liegt nicht nur in der Natur der Sache, sondern wird auch ausdrücklich gesagt, indem Mose, als er den Ältesten den Befehl Jehova's verkündigt, nur diesen Einen Punkt hervorhebt (V. 21. — 28.).

Natürlich bedurfte es nun für Jehova, der strafend durch das Land ging, einer besonderen Kennzeichnung der israelitischen Häuser nicht: die Verschonung beruht nicht darauf, daß er die Häuser überhaupt bezeichnet*), sondern daß er sie mit Blut bezeichnet findet (V. 13. 23.). Israel sollte erkennen, daß es von Natur vor den Aegyptern Nichts voraus und seine Bevorzugung und Bewahrung nicht seinem eigenen höheren Werth oder Ver-

*) Wie noch Winer annimmt, bibl. Realwörterbuch, 3. Auflage, II. S. 197. Damit ist die Sache nicht erklärt; denn zur bloßen Kenntlichmachung, wenn es einer solchen überhaupt bedurft hätte, hätte ja ein viel einfacheres Verfahren irgend welcher Art genügt.

dienst, sondern allein Gottes freier Gnade und Verschönerung zu danken habe; daher hieß das Ganze כִּסְּפָה (B. 11.), Verschönerung, eigentlich Vorübergehen, an den Häusern Israels (B. 13. 23. 27.). Die Gnade ist aber auch hier schon nicht ohne jene Wahrung und factische Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit, welche darin hervortritt, daß die Begnadigung nur unter der Bedingung der Sühne geschieht (Röm. 3, 25.). Näher vermittelt und begründet ist nämlich die Verschönerung durch das Opfer, welches Israel auf Gottes Geheiß darbrachte (כִּסְּפָה וְזָבַח B. 27.), und als dessen Centrum hier sogleich das Blut erscheint (s. namentlich B. 13. und 23.). In dem Blute stellt sich das Leben als ein gewaltsam in den Tod gegebenes dar: ein Leben, das nach dem natürlichen Gang der Dinge noch nicht gestorben wäre, wird getödtet und tritt so für ein anderes Leben, das sterben sollte, sühnend ein. Diese in der bekannten Grundstelle 3 Mos. 17, 11. ausgesprochene allgemeine Bedeutung des Blutes als Opferblut mußte dem Volke recht anschaulich werden, da ihm Jehova sagen ließ: Sehe ich das Blut, so will ich euch verschonen. Es ist dies ein ähnliches Grundwort für das Opfer überhaupt, wie 3 Mos. 17, 11. Indem also Israel die Hausthüren, durch welche der Würgengel eintreten würde, mit Blut bestreicht, bekennet es damit, daß es von Natur sündig sey und auch den Tod verdient habe; es zeigt aber dem vorübergehenden Jehova an, daß in diesem Hause schon ein Tod geschehen sey, und daß es seinem Worte gemäß kraft dieses sühnenden Opfertodes der Verschönerung theilhaftig zu werden hoffe. Das Passahlamm muß also sterben, damit die Erstgeburt nicht sterbe; es tritt stellvertretend für den sonst dem Gericht des Todes verfallenen Menschen ein. Um des Blutes willen werden die Häuser und mithin die Familien verschont, deren Forteristenz auf der Erstgeburt ruht, und aus denen das Volk zusammengesetzt ist *).

Daselbe Ereigniß aber, bei dem sich Israel so der gnädigen Bewahrung seines Gottes erfreuen darf, vermittelt ihm auch noch

*) Es gehört zum Wunderlichsten an der Lehre Hofmann's vom Opfer, daß er den Opfercharakter des Passah leugnet (Schriftbeweis II, 1, S. 177 — 179), dessen Anerkennung freilich eine wesentliche Umgestaltung seiner ganzen Opfer- und Versöhnungstheorie zur Folge haben müßte.

zugleich die Errettung aus Aegypten: so kräftig hat die eigene Bestrafung und Israels Verschönerung auf die Aegyptier gewirkt, daß sie das Volk, welches sie bis dahin so zähe festgehalten hatten, nun selbst eilig wegtrieben. Die Verschönerung vom Tod und Gericht und die Befreiung aus der Knechtschaft, Versöhnung und Erlösung, sind also für Israel in einander. Darauf deutete auch der ganze spätere Passahritus, wie ihn Gott hier anordnet: gegürtet und reisefertig mußten die Israeliten seyn, wenn sie das Lamm aßen, und das ungesäuerte Brod erinnerte daran, daß sie in der Eile der Vertreibung ihren Teig nicht mehr hatten durchsäuern können (B. 39.). In dem allem erweist sich das Passah wesentlich als Gedächtnißfeier der Errettung aus Aegypten (B. 17.)

So ist die ganze nationale Existenz und Selbstständigkeit Israels auf das Opfer des Passah gegründet. Das Blut des Lammes ist es, worin sich die Aussonderung des Volkes Gottes von den Heiden, die dem göttlichen Strafgericht verfallen, vollzieht und darstellt. Im Gegenbilde der Erfüllung singt die Gemeinde des Neuen Bundes noch im Himmel dem Lamm zu: Du bist geschlachtet und hast uns Gott erkaufte mit Deinem Blut und hast uns unserm Gott zu Königen und Priestern gemacht (Offenb. 5, 9. 10.).

Das gemeinsame Essen des Lammes prägt dann die Einheit der Familien und weiterhin des ganzen Volkes thatsächlich aus. Das Opfer wurde den Israeliten zugleich als Speise gegeben zur Stärkung auf den Auszug in die Wüste. Das Lamm als geschlachtetes und gebratenes hörte auf, ein für sich bestehendes Einzelleben zu führen, es wurde theilbar und mittheilbar an die Menschen (vgl. Joh. 6, 51; 12, 24.). Der Genuß dieser gottgeordneten und gottgeweihten Speise ist die erste gemeinsame Handlung der gesammten Nation und stellt ihr ihre Einheit als eine Einheit in und durch Jehova symbolisch dar, wie der Antitypus real, s. 1 Kor. 10, 16—18.

2) Ist Israel durch die Errettung aus Aegypten zum Volk Gottes geworden, so wird das Volk zum Reich organisirt durch das, was am Sinai geschah. Jehova gibt als König seinem Volke durch Mose das Gesetz, und das Volk erklärt sich zur Haltung desselben bereit (2 Mos. 24, 3.). Auf dieser Grund-

lage des freiwilligen Gehorsams wird nun feierlich der Bund Gottes mit dem Volke geschlossen; und eben hierin gleicht sich der Gesichtspunkt des Bundes mit dem des Königreichs aus. Behufs der Bundschließung schreibt Mose die von Jehova gegebenen Grundgesetze, wie sie 2 Mos. 20—23. enthalten sind, in ein Buch, welches die Urkunde des Bundes, das vom König seinem Volke gegebene und von diesem feierlich angenommene Reichsgrundgesetz bildet (V. 4. 7.). Dann errichtet er am Fuße des Berges einen Altar als die Stätte der segnenden Gegenwart Gottes unter Israel (20, 24.) und um denselben her zwölf Säulen als Sinnbilder der zwölf Stämme des Volkes, welches hier schon nicht mehr nur familienweise, wie beim Passah, sondern bereits stammweise, also in größerer und bestimmterer nationaler Zusammenfassung, dabei aber zugleich in seiner natürlichen und für immer maßgebenden Gliederung erscheint (V. 4.). Hiemit ist symbolisch Israel als das Volk Jehovas bezeichnet, welches den sich gnädig herablassenden Gott dienend umgibt. Sah ein Israelit mit glaubensvollem Nachdenken diesen Altar mit den zwölf Säulen um ihn her an, so mußte ihm das ein anschauliches Bild und einen tiefen Eindruck von dem Wesen und der Bestimmung seiner Nation geben.

Darauf läßt Mose durch die jungen Männer, die bei einem solchen Geschäft die natürlichen Repräsentanten des Volkes waren, Stiere als Brandopfer und Dankopfer schlachten, deren Blut er in zwei Hälften theilt. Die eine Hälfte sprengt er an den Altar, um die Sühne für die Sünde des Volkes an den Ort der göttlichen Gegenwart zu bringen, so daß also hiemit das Volk als ein entsündigtes, der Gemeinschaft mit Gott fähiges erscheint (V. 5. 6.). Hierauf verliest er das Bundesbuch vor dem versammelten Volke, und dieses verpflichtet sich noch einmal feierlich zur Haltung aller Gebote Jehova's (V. 7.). Zur Sühnung kommt also noch die Angelobung des Gehorsams von Seiten des Volkes. Auf dies hin nimmt Mose die andere, in Schalen gefasste Hälfte des Bluts und sprengt es über das Volk, mit den Worten: Siehe, das Blut des Bundes, den Jehova mit euch schließt über alle diese Worte. Der Bund urständet also im Blute. Wie Mose, der Mittler, im Namen des Volks das Opferblut vor Gott

freilich nur wieder als Angeld einer künftigen, noch innerlicheren und wesenhafteren Gemeinschaft, in aller seiner Pracht und Schöne („unter seinen Füßen war es wie von schimmerndem Sapphir und wie der Himmel selbst an Klarheit“) zu schauen gibt. Es wird dabei ausdrücklich bemerkt, Gott habe seine Hand nicht an die Edeln Israels gelegt (V. 11.); denn sonst muß, wer Ihn schaut, sterben (19, 21; 33, 20.), aber durch das Blut des Bundes wird der den Menschen von Gott scheidende Bann gelöst. Hierauf hielten Mose und seine Begleiter ein Bundesmahl, ähnlich wie das Passahopfer und das Passahmahl mit einander verbunden sind, oder wie sich später an die Dankopfer die Opfermahlzeit vor dem Angesicht des Herrn als fröhlicher Genuß der hergestellten Gemeinschaft mit ihm anschloß. Oetinger u. A. denken in unserm Fall an eine mystische Speisung durch Gottes Kraft und Gegenwart (vgl. 5 Mos. 8, 3.); und es darf wenigstens bemerkt werden, daß hier zwischen das Opfer und das Mahl das Schauen Gottes hineinfällt, und daß das Essen und Trinken nicht mit dem Opfer, wohl aber mit dem hier ausdrücklich noch einmal hervorgehobenen Schauen Gottes*) in Verbindung gebracht ist („und sie schauten Gott und aßen und tranken“). Wie dem aber auch sey, jedenfalls finden in diesem Essen und Trinken die Sättigung und Freude des Daseyns, das volle Genügen und die neue Lebenskraft, welche dem Menschen aus der wiederhergestellten Gemeinschaft mit Gott erwachsen, ihren naturkräftigen Ausdruck, welcher den ganzen Hergang in ächt biblisch realistischer Weise abschließt.

Für den Gesichtspunkt aber, um welchen es sich hier für uns handelt, ergibt sich das Resultat: Wie die Existenz Israels als Volk Gottes, so ist auch die Organisation des Volkes zum Reiche Gottes, die Herstellung der förmlichen Bundesgemeinschaft zwischen Jehova und Israel ganz und gar auf das Opferblut gegründet. Nur zweimal findet sich in unserer ganzen Stelle der Ausdruck Bund, in den Bezeichnungen Bundesbuch (V. 7.) und Bundesblut (V. 8.). Dieses ist der ein für allemal gelegte Grund, jenes

*) Und zwar steht das zweite Mal der für das prophetische Schauen gewöhnliche Ausdruck רָאָה , das erste Mal רָאָה .

die bleibende Grundlage des Bundes, durch welche derselbe näher charakterisirt wird als ein Bund zwischen dem König und seinem Volk, ruhend auf dem vom König gegebenen und vom Volk angenommenen Gesetz. Ebendaher ist das Bundesbuch das Charakteristicum nur des Alten Bundes als des Gesetzesbundes (vergl. 2 Kor. 3, 6 f.); das Bundesblut dagegen ist das Fundament jedes Bundes zwischen Gott und den Menschen, auch des Neuen (vgl. Hebr. 9, 15—20.). Daher drückt auch in der Erfüllung Jesus, der im Abendmahl die Erinnerung an Passah und Bundesopfer zusammenfaßt, bedeutungsvoll sich aus: *Ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου* (Luk. 22, 20.), so klar als möglich hervorhebend, daß der Bund Gottes mit den Menschen im Blute der Versöhnung sein Wesen und Bestehen hat. Dem Ausdruck nach schließt sich die Fassung bei Matthäus (26, 28.) und Markus (14, 24.): *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου (τὸ) τῆς (καινῆς) διαθήκης* noch genauer an das mosaische *וְהָיָה דָּמִי הַבְּרִית* (2 Mos. 24, 8.) an.

3) Schon der Umstand, daß wir zwei grundlegende Opfer finden, in Aegypten und am Sinai, zeigt, daß die alttestamentlichen Thieropfer noch nicht kräftig waren zu wirklicher Tilgung der Sünden; sonst hätte ja Ein Opfer genügt (vgl. Hebr. 10, 1. 2.). So aber genügte es auch nicht an zweien; denn obwohl Israel nun ein für allemal zur Gemeinde Gottes geweiht und geheiligt war, so ist doch diese Heiligung keine innere und wesentliche, so daß das Volk in Wahrheit weder ein Königreich von Priestern, noch ein heiliges Volk heißen kann. Dies wird durch die gesamte gottesdienstliche Gesetzgebung, wie sie gleich nach der Bundschließung 2 Mos. 25 ff. beginnt, recht augenscheinlich und absichtlich in's Licht gestellt. Daß Israel kein Volk von Priestern ist, kommt zur Erscheinung in der Auswahl eines besonderen Priesterstandes: daß es kein heiliges Volk ist, in dem hiemit zusammenhängenden Opferwesen. Zur steten Erinnerung an die natürliche Gottentfremdung des Volks durften nicht alle Israeliten, durfte nicht jeder nach seinem Belieben oder Bedürfniß Jehova priesterlich nahen, sondern es wird ein besonderer Stand für den Dienst des Heiligthums ausgesondert, der Stamm Levi, aus diesem wieder eine bestimmte Familie, die aaronitische, für den eigentlichen Priesterdienst, und endlich stand an der Spitze der Priester

wieder der Hohepriester. Wie dem Stamm Juda in politischer oder königlicher, so kam also dem Stamm Levi in religiöser oder priesterlicher Beziehung eine besondere Bedeutung in Israel zu, die wir ebenfalls als eine messianische im weiteren Sinn bezeichnen können, wie denn die Priester zu ihrem Amte gesalbt wurden und der Hohepriester 3 Mos. 4, 3. 5. 16. הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל heißt. Wie in dem heiligen Volke ein besonderer Stamm, so wurde in dem heiligen Lande und auch zuvor schon auf der Wanderung ein besonderer Ort für die gottesdienstlichen Zwecke ausersehen und gleich dem Priesterstand bis in's kleinste Detail hinaus nach göttlicher Vorschrift eingerichtet, die Stiftshütte, später der Tempel. Die Einteilung des Heiligthums entsprach genau der des Priesterstandes: in's Allerheiligste, an den eigentlichen Ort der Gegenwart Gottes, durfte nur der Hohepriester eintreten und auch er nur einmal des Jahres, in das Heilige nur die Priester, während der Vorhof die Stätte der Leviten und des zu gottesdienstlichen Zwecken nahenden Volkes war. Ist nun durch diese Anordnung der Stiftshütte und des Priesterstandes dem Volke seine Scheidung von Gott in beständiger Anschaulichkeit vor Augen gestellt (Hebr. 9, 8.), so zeigte eine ausführliche Opferordnung, daß nur durch das Blut der Sühnung die mit Sünde Befleckten, seien es nun Einzelne oder das ganze Volk, bei Gott wieder zu Gnade kommen können. Am feierlichsten, anschaulichsten und umfassendsten trat dies an dem jährlichen Versöhnungstage (3 Mos. 16.) hervor, welcher als der Mittelpunkt dieses ganzen Umkreises gottesdienstlicher Institutionen anzusehen ist. Denn hier functionirte der Hohepriester, hier ging er in das Allerheiligste ein, hier wurden die Sünden des gesammten Volkes alljährlich gesühnt und so die Bundesgemeinschaft zwischen Jehova und Israel erneuert.

Werfen wir, ehe die Betrachtung der einzelnen Vorgänge des Versöhnungstages uns beschäftigt, einen vergleichenden Blick auf die beiden früher besprochenen Opfer zurück, so müssen sie uns nunmehr als Opfer von höchst elementarischer Form erscheinen. Bei'm Passah in Aegypten findet sich weder Heiligthum noch Priesterstand; die Hausthüren vertreten die Stelle des Altars und die Hausväter verwalten das Amt des Priesters. Für das Bundesopfer am Sinai ist zwar ein Altar errichtet, aber noch in

der einfachsten Weise von Erde und unbehauenen Steinen (2 Mos. 20, 24 f.), kein Heiligthum erhebt sich dabei oder darüber, und den Priesterdienst verrichtet noch Mose selbst. Bei den späteren Opfern dagegen und so denn insbesondere am großen Versöhnungstage sind die heiligen Personen und Sachen auf's Vollständigste vorhanden und jeder ist ihre Verrichtung und Bestimmung auf's Genaueste vorgeschrieben. Hier werden wir daher erst vollständige Aufschlüsse über Wesen und Bedeutung des Opfers erwarten dürfen, und die finden sich auch.

Die Hauptvorgänge des Versöhnungstages sind folgende. Der Hohepriester muß für sich selbst und sein Haus einen jungen Stier als Sündopfer darbringen und für das Volk zwei Böcke nehmen, einen zum Sündopfer für Jehova, den andern für Azazel. Ehe er aber mit dem Opferblut in das Allerheiligste eintritt, muß er zuvor die Pfanne mit wohlriechendem Rauchwerk hinstellen, damit die Rauchwolke ihm den Deckel der Bundeslade, auf welchem der gegenwärtige Gott thront, verhülle, weil er sonst durch den Anblick Gottes getödtet werden würde. Dann soll er wieder hineingehen und zuerst das Blut des für seine eigenen Sünden geschlachteten Stiers, sodann das Blut des einen, für die Sünden des Volks geschlachteten Bocks siebenmal auf und siebenmal vor den Deckel der Bundeslade sprengen; ebenso soll er das heiligste der Geräthe im Heiligen, den Räucheraltar, siebenmal mit jenem zweifachen Blute besprengen und es an die Hörner des Altars streichen. So sind die Stätten der Gegenwart Gottes unter seinem Volke, welche das Jahr über durch die Sünden des Volkes besleckt wurden, versöhnt (V. 16 — 20.); eben damit ist die Sühnung der Sünden vor Jehova geschehen und das Volk von allen seinen Missethaten gereinigt (V. 30.). Desß zum Zeichen muß nun der Hohepriester weiter seine Hände auf den Kopf des zweiten, noch lebendigen Bocks legen und alle Sünden des Volks auf ihn bekennen, worauf derselbe in die Wüste hinausgeführt wird für Azazel. Daran schließen sich noch einige andere, hier für uns minder wichtige Vorschriften über die Brandopfer u. s. w.

Es sind, wie wir sehen, drei Punkte, welche die Eigenthümlichkeit des Versöhnungstages ausmachen, das Fungiren des

Hohepriesters, die Blutsprenkung an den Deckel der Bundeslade und die Hinaussendung des zweiten Bochs in die Wüste.

Bei aller Mannichfaltigkeit des Opfercultus ist doch dafür gesorgt, daß dem Volke die Einheit des großen Opfers, auf welches derselbe hinielt, zum Bewußtseyn gebracht werde. Dies geschieht schon durch die Einheit der Stätte, an der allein geopfert werden darf: nicht hin und her beliebig auf den Hügeln, sondern nur in der Stiftshütte oder dem Tempel konnte ein gottgefälliges Opfer stattfinden: die örtliche Einheit stellt in der äußerlichen Weise des Vorbildes die sachliche dar. Noch viel bestimmter und anschaulicher aber tritt diese darin hervor, daß die Sünde des Volkes, der Gesamtheit nur mit einem einzigen Opfer und durch einen einzigen Mann und ein einziges Mal im Jahre weggenommen werden konnte. Bei der großen allgemeinen Versöhnung wird die Vielheit der Priester gar nicht erwähnt, außer sofern auch sie gleich der ganzen Gemeinde der Versöhnung bedarf (V. 33.). Dafür hat der Hohepriester hier in einfacher, weiß-linnener Priesterkleidung, ja selbst mit linnenem Gürtel zu erscheinen (V. 4. 23 f.), theils weil er als Sühner (V. 32 f.) Jehova nicht in den ihn sonst auszeichnenden Prachtgewändern nahen darf, theils weil angedeutet werden soll, daß sich alles Priesterthum mit seiner Heiligkeit in diesem Acte concentrirt (V. 14.). So geht er in das Allerheiligste hinein, und es ist ausdrücklich bestimmt, daß sich kein Mensch in der Stiftshütte befinden dürfe, bis er wieder herauskomme (V. 17.). Nur Einer kann die Sünden Aller sühnen, er tritt ganz allein vor Gott und bringt die Sache des Volks mit Einem Opfer in's Reine. So weist hier Alles hinaus auf jenen großen Hohenpriester, der in Niedrigkeit, aber heilig und von den Sündern abgesondert Einmal erschienen ist, um mit Einem Opfer die Sünden Aller wegzunehmen, und der Einmal in's Heiligthum eingegangen ist als der Urheber einer ewigen Erlösung (Hebr. 2, 17 f.; 5, 7—10; 7, 26; 9, 12. 26; 10, 14.).

Für's Zweite wird nun das Blut der Sündopfer vor Allem an den Deckel der Bundeslade gesprengt. Auf ihn als den Ort der Gegenwart Gottes bezogen sich alle Blutsprenkungen, auch bei weniger wichtigen Opfern, und die Bedeutung derselben

stuft sich eben darnach ab, ob das Blut in nähere oder entferntere Beziehung zu diesem Throne Gottes gebracht wird. Seine Vorstufen sind der Räucheraltar im Heiligen und der Brandopferaltar im Vorhof. Sündigte, um beim Sündopfer stehen zu bleiben, einer aus dem gemeinen Volke oder auch ein Fürst, so wurde das Blut vom Priester nur an die Hörner des Brandopferaltars gestrichen (3 Mos. 4, 25. 30.); sündigte aber ein Priester oder die ganze Gemeinde, so wurde es siebenmal gegen den Vorhang des Allerheiligsten gesprengt (was eben die Richtung gegen den Thron Gottes anzeigt, daher auch der Beisatz $\text{הַקֹּדֶשׁ הַבְּרִיטָה}$) und an die Hörner des Räucheraltars gestrichen (V. 6 f. 17 f.). Der Vorgang am Versöhnungstag, wo das Blut hinter den Vorhang gebracht und an den Deckel der Bundeslade selbst gesprengt wurde, ist also nur die höchste Stufe, in welcher sich die Bedeutung der Vorstufen und damit das ganze Mystorium der Sühnung enthüllt. Bähr nennt*) jenen Deckel, der von gediegenem Golde war, während sonst die Bundeslade nur aus übergoldetem Akazienholze bestand, mit Recht „den Centralpunkt der Theokratie und insbesondere das Sühngeräthe κατ' ἐξοχήν, durch welches in Bildern und Symbolen die Erlösung als das Höchste und Letzte, worauf wie auf ihr Centrum sich alle göttliche Wahrheiten zurückbeziehen, dargestellt wurde.“ Ueber dem Deckel thront Jehova auf den Cherubim als der unter seinem Volke gnadenreich Gegenwärtige (daher Luther: Gnadenstuhl), unter ihm liegt in der Bundeslade das Gesetz als ein Zeugniß von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit. Vgl. Ps. 89, 15.: Recht und Gerechtigkeit ist Deines Thrones Grundfeste, Gnade und Treue stehen vor Deinem Angesicht. Das Gesetz nun, diese feierliche Willenserklärung des heiligen Gottes wider alle Sünde und Unheiligkeit, duldet nicht, daß Jehova unter einem unheiligen Volke wohne. Es spricht vielmehr die absolute Entgegensetzung des lebendigen Gottes gegen die Sünder aus, es verhängt den Fluch, den Tod über sie. Ein Tod muß also geschehen, wenn Gott unbeschadet seiner Gerechtigkeit dem Volke gnädig bleiben soll. Der Tod der Sünder selbst kann dies nicht seyn; sonst

*) Symbolik des mosaischen Cultus I, S. 388. 390. 391.

wären sie ja eben von der Gnade ausgeschlossen. Hier tritt nun anstatt der Strafe die Sühne ein, das rechtskräftige Entgelt für die Strafe, kraft dessen der ihr Verfallene frei ausgeht. An die Stelle des sündigen Menschen tritt das fehlerlose Thier, dessen Leben, wie wir oben beim Passah gesehen, im Blute als ein stellvertretend hinggegebenes zur Erscheinung kommt. Dieses Blut wird an den Deckel der Bundeslade gebracht, der mitten inne liegt zwischen den Cherubim und den Gesehtafeln, zwischen den Trägern der göttlichen Gnadengegenwart und den Zeugnissen der göttlichen Gerechtigkeit. Der Deckel ist daher nicht einfacher Deckel, sondern er ist wesentlich Sühndeckel; er hat seinen Namen הַכֶּסֶל nicht von כָּסַף , sondern von כָּפַר , und die LXX haben das richtig wiedergegeben, wenn sie ihn das erste Mal, wo er vorkommt (2 Mos. 25, 17.) *ἱλαστήριον ἐπίθεμα* und sonst einfach *ἱλαστήριον* nennen*). Indem das Opferblut an die Kap-poreth gesprengt wird, vermittelt dieselbe nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich zwischen Gnade und Gerechtigkeit und macht es Gotte möglich, so unter dem sündigen Volke zu wohnen, und ihm gnädig zu seyn, daß dabei doch sein heiliges Gesetz in voller Kraft bleibt, *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα* (Röm. 3, 26.).

Bergegenwärtigen wir uns nun, daß an diesen Sühndeckel von Jahr zu Jahr das Opferblut gesprengt wurde, ohne daß es jemals weggewischt werden durfte, so daß er also mit dem Blute der Jahrhunderte bedeckt war: so verstehen wir, welche Energie darin liegt, wenn Paulus Röm. 3, 25. Christum als das *ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* bezeichnet. Wenn man nämlich bedenkt, daß in dieser Stelle auch das Verhältniß von Gnade und Gerechtigkeit in der oben entwickelten Weise hervortritt (*δικαιούμενοι τῇ αὐτοῦ χάριτι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃν προέθετο ὁ Θεὸς ἱλαστήριον εἰς ἐνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*), wozu die bereits angeführten Worte kommen, die als Absicht dieser Veranstaltung angeben, daß Gott gerecht bleibe und dabei doch gnadenvoll recht-

*) Vgl. Umbreit, der Brief an die Römer auf dem Grunde des N. T. ausgelegt, 1856, S. 263 f. — Gegen Hofmann, Weissagung und Erfüllung I, S. 141.

fertigen könne): so wird man nicht zweifeln, daß die alte, bei den Kirchenvätern, Reformatoren und älteren protestantischen Exegeten herrschende, unter den neueren von Bengel, Olshausen, Etier, Philippi, Umbreit u. A. anerkannte Auslegung, welche Röm. 3, 25. unter dem *κατήριον* den Gnadenstuhl versteht, die richtige ist, und daß Paulus in dieser Hauptstelle die neutestamentliche Versöhnung an den Centralpunkt der alttestamentlichen anknüpfen wollte, was beiden zu gegenseitiger Beleuchtung dient.

Bei unserem dritten Hauptpunkte kommt es vorzüglich auf die Bedeutung des vielbesprochenen Azazel an. Ohne hier auf ausführliche Untersuchungen darüber einzugehen, begnügen wir uns auf das Eine hinzuweisen, daß dem Gegensatz *חַיִּי* und *חַיִּי* B. 8—10. doch wohl nur dann sein volles, grammatisches und logisches Recht widerfährt, wenn man mit Gesenius, de Wette, Hengstenberg, Kurz u. A. den bösen Geist, den Teufel darunter versteht*). Der Urheber der Sünde soll all sein Werk gleichsam zurückgegeben erhalten und erfahren, von der Gemeinde Gottes sey ihre ganze Schuldenlast hinweggenommen. Es stellt sich also in diesem Gebrauche, welcher einzig im A. T. da steht, die vollbrachte Sühnung der Sünde (B. 20.) auf eine sehr anschauliche und tröstliche Weise vor Augen, während auf der andern Seite gerade hier, wo die Sünde überwunden erscheint, an ihre dämonische Macht und ihren geheimnißvollen Ursprung aus dem bösen Geisterreiche (das im A. T. sonst verhältnißmäßig noch sehr verdeckt bleibt, weil noch keine reellen Ueberwindungskräfte dagegen vorhanden waren) nachdrücklich erinnert wird. Die Gemeinde Gottes darf über den bösen Geist, der sonst so mächtig in der Welt ist, indem sie ihm den Bock mit den Sünden zuschickt, in heiliger Ironie triumphiren. Zugleich liegt hierin eine Andeutung, auf welche Weise der Weibessame einst völlig der Schlange den Kopf zertreten wird: diese nämlich wird ihn wohl in die Ferse stechen, aber sein Tod wird ein Opfertod seyn, der die Sünde sühnt und hinwegnimmt.

Es ist bedeutungsvoll, daß in diesem wichtigsten aller Opfer

*) Vgl. die sorgfältigen Erörterungen von Daubinger in Herzog's Realencyclopädie I, S. 634 f.

die Beziehung auf den Satan ausdrücklich hervortritt, und zwar so direct, daß sie der auf Gott geradezu an die Seite gestellt ist (V. 8—10.). Die Gemeinde ist hineingestellt zwischen Gott, der in ihrer Mitte wohnt, und den Teufel, der sie draußen in der Wüste lauernd umschwärmt, jede Gelegenheit erspähend, wo er sie verklagen und der Gemeinschaft Gottes unwerth erklären kann (vgl. Sach. 3, 1 ff., eine Stelle, welche durch die Art, wie sie den Engel Jehova's, den Satan und den Hohenpriester einander gegenüberstellt, unserer Erklärung von Azazel zu wesentlicher Bestätigung dient). Das jährliche, durch den Hohenpriester dargebrachte Versöhnungsoffer hat nun die Bedeutung, die Sünden des Volks vor Gott zu sühnen und dadurch dem Teufel jedes Recht, das er gegen dasselbe geltend machen könnte, abzuschneiden. So ist auch im Opfer Christi die Beziehung auf Gott, die besonders in der Anselm'schen, und die Beziehung auf den Satan, die besonders in der patristischen Versöhnungslehre hervortritt, vereinigt: es ist darin die vollgültige Sühne dargebracht und dem Teufel die Macht genommen (Hebr. 2, 14. 17. Col. 2, 14. 15.). Das soeben angeführte dritte Capitel Sacharja's in seinem ganzen Umfang und Zusammenhang bildet in dieser Beziehung das prophetische Mittelglied zwischen dem gesetzlichen Vorbild und dem newtestamentlichen Gegenbild. —

So ist es in Israel offenbar geworden, was die Voraussetzung und Grundlage der Existenz des Reiches Gottes auf Erden ist, die Sühnung der Sünden durch Opferblut; es ist gleich zu Anfang offenbar geworden durch das Passah und das Bundesopfer und jährlich auf's Neue bezeugt durch das große Versöhnungsfest. Aber ebenso klar ist es auch, daß diese Thieropfer die wirkliche Versöhnung, die lebendige Gottesgemeinschaft, die wesentliche Heiligkeit noch nicht ermittelt haben. Denn nicht nur darf das Volk im Ganzen niemals zu Gott nahen, nicht nur ist auch die Wohnung Jehova's selbst noch in's Heilige und Allerheiligste geschieden, nicht nur darf dieser letztere Ort, die eigentliche Stätte der göttlichen Gegenwart, bloß von einem einzigen Menschen betreten werden: sondern auch der Eine selbst, der Hohenpriester, darf nur Einmal im Jahre hineingehen zu Jehova, und selbst dann muß er den göttlichen Thron zuvor durch

die Rauchwolke verhüllen, damit auch ihm seine Scheidung von dem heiligen Gott zum Bewußtseyn komme, und immer wieder muß er zuerst für seine eigene Sünde opfern. Gott wohnt unter seinem Volk, aber er wohnt doch abgeschieden von ihm, einsam, im Dunkeln. So erinnert freilich der Hebräerbrief mit Recht, daß alles weise nur darauf hin, daß der eigentliche Weg zum Heiligthum, d. i. zur Friedensgemeinschaft mit Gott und zur inneren Vollendung der Gewissen noch nicht eröffnet sey, wie denn auch die jährliche Wiederholung der Opfer zeige, daß die Gewissen nicht wirklich vom Schuldbewußtseyn befreit worden seyen, so daß vielmehr das Bewußtseyn der Sünde es sey, was durch dieses ganze Institut im Volke habe wach erhalten werden sollen (Hebr. 9, 6 ff.; 10, 1—4; 7, 27 f.). Der Hebräerbrie f schreibt hiemit dem Opferinstitut denselben Zweck zu, welchen Paulus dem Gesetz überhaupt beilegt, daß es nämlich zur Erkenntniß der Sünde dienen soll (Röm. 3, 20.). Und das ist freilich der heidnischen Weltseligkeit gegenüber, die von dem tiefen Ernst der Sünde Nichts weiß, und andererseits dem heidnischen Dualismus gegenüber, der das Böse zwar schwer nimmt, aber doch nur als Naturmacht ansieht, schon ein Großes; es ist die wesentliche, negative Vorbereitung auf die wirkliche Versöhnung.

Ebendaher aber wird es auch im N. T. schon in den Psalmen und Propheten immer deutlicher erkannt und ausgesprochen, daß zur wirklichen Herstellung des Wohlverhältnisses zwischen Gott und seinem Volk die Thieropfer nicht genügen; es wird mit steigender Klarheit geoffenbart, daß der Messias der vollkommene Priester und zugleich das vollkommene Opfer seyn werde. Durch Ihn wird die Schuld des Landes an Einem Tage weggenommen und mit Einem Opfer die ewig gültige Gerechtigkeit hergestellt (Ps. 110, 4; 40, 7—9. Jes. 53. Sach. 3, 8. 9. Dan. 9, 24 ff.): in Ihm fallen Passah, Bundes- und Versöhnopfer in Eins zusammen, wie denn im N. T. alle drei als in ihm erfüllt bezeichnet werden (1 Kor. 5, 7. Joh. 1, 29; 18, 36. Matth. 26, 28. Hebr. 9, 15 ff. 24 ff.; 7, 27.).

Aber die positive Bedeutung haben die alttestamentlichen Opfer neben jener negativen der beständigen Erinnerung an die Sünde, daß sie anschaulich zeigten und dem Bewußtseyn des Volks

einprägten, auf welche Weise allein zur Gemeinschaft Gottes zu gelangen sey: sie schatteten im Vorbild das zukünftige Opfer des Messias ab (Hebr. 10, 1. Col. 2, 17.) und ließen im Blute die Grundbedingung wie für die Heiligkeit des Volks, so für die Herrlichkeit des Reichs erkennen. Als daher Jesus auftrat und verkündigte, das Reich Gottes habe sich genäht, da konnten die Juden wissen, es müsse, bevor dasselbe wirklich in die Erscheinung treten könne, das große messianische Opfer geschehen zur Vergebung der Sünden, und die Gläubigen unter ihnen haben auch wirklich vor Allem darauf gewartet und hingewiesen. Der ganze Lobgesang des Zacharias z. B. besteht darin, daß er zuerst (προφητεύων Luk. 1, 67.) Gott lobt für das messianische Reich, das nun in Heiligkeit und Herrlichkeit, welch' letztere zeit- und sachgemäß als Rettung von den Feinden bezeichnet ist, anbrechen werde (V. 68 — 75.), und daß er sodann als Vorbedingung dazu die messianische Wegbereitung durch seinen Sohn Johannes hervorhebt, welcher dem Volke die Erkenntniß des Heils in Vergebung der Sünden bringen soll (V. 76 — 79.). Diese Aufgabe hat Johannes am vollständigsten dadurch gelöst, daß er auf den Messias hinwies als das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29.). Wenn sodann Jesus selbst seinen Jüngern, die sich nicht in seinen Tod finden konnten und in Folge dessen schon ihre Hoffnung auf die Erlösung Israels sinken ließen, sein Leiden und Sterben als den Weg zur Herrlichkeit aus dem ganzen N. T. von Mose an nachweist: so wird er hier nichts Anderes aufgezeigt haben, als die Nothwendigkeit des messianischen Opfertodes für die Erlösung Israels und für die Realisirung der daran sich knüpfenden Reichshoffnungen, eine Erkenntniß, deren Mangel er als Unverstand und Trägheit im Glauben an das prophetische Wort rügt (Luk. 24, 20 f. 25 ff.). Wir werden nachher eine in dieser Hinsicht bedeutungsvolle, aber gewöhnlich nicht genug beachtete mosaische Stelle, 5 Mos. 32, 43., in's Auge zu fassen haben.

In ihrer Vorbildlichkeit sind uns die Opfer zugleich ein Beispiel für die Bedeutung aller Institutionen des alttestamentlichen Gottesreiches: die letzteren stellen uns ebenso in äußerlicher Symbolik und Typik das wirklich heilige Volk und das vollendete, messianische Priesterkönigreich dar, wie jene ersteren das vollendete

Opfer des Messias. Das Opfer Christi ist jetzt längst dargebracht, und darum können wir von allen Vorbildern die Opfer am besten verstehen. Das meiste Andere wird erst in der künftigen Weltperiode vollkommen klar werden, wenn das Reich der Herrlichkeit aufgerichtet ist, weil es erst dann sein vollkommen erfüllendes Gegenbild finden wird. Denn um des Unglaubens Israels willen ist ja dieses Reich nicht unmittelbar nach dem Opfer auf Golgatha hergestellt worden, (Apg. 3, 19—21.) sondern nur mit seiner eigenen Person ist der Messias in die Herrlichkeit eingegangen, auf Erden aber sind die Zeiten der Heidentirche dazwischen gekommen; ähnlich wie in den Tagen Moses selbst um des Unglaubens Israels willen zwischen das Bundesopfer und die Aufrichtung des Gottesreiches im heiligen Lande der vierzigjährige Wüstenzug hineintrat. Dies führt uns wieder zu dem am Schlusse des ersten Abschnitts verlassenen Punkte zurück und so zu unserm dritten und letzten Abschnitt hinüber.

3. Des Volkes Abfall, Gericht und Wiederannahme.

Die Opfer waren das Mittel, um in einem von Natur unheiligen Volke das Bewußtseyn seiner Unheiligkeit immer wieder zu erwecken, es zu bußfertiger Anerkennung seiner Sünde zu bringen und auf den einzig möglichen Weg der Versöhnung und Heiligung hinzuweisen. Hätte Israel diese und die anderen Institutionen seines Gesetzes nach Gottes Absicht in gläubigem Gehorsam benützt, so hätte es auf gerader Bahn ohne so lange Umwege und Gerichte zum vollen, messianischen Heile geführt werden können. Vgl. Joel 2, 19. — 3, 2., wo dem bußfertigen Volke diese geradlinigte Entwicklung in Aussicht gestellt ist, namentlich 2, 19. 26 f. Aber weil das Volk nicht Glauben hielt, so kam durch's Gesetz seine Unheiligkeit und Sünde erst recht zu ihrer ganzen, schrecklichen Entfaltung und schritt bis zu den schwersten Abfällen fort, welche nicht minder schwere, langwierige Gerichte herbeiriefen und die volle Erscheinung des Reiches Gottes zwar nicht aufhoben, aber aufschoben und in unabsehbare Ferne rückten. Wir haben schon angedeutet, daß bereits Mose dies auf Grund eigener Erlebnisse vorhergesehen und vorhergesagt habe, und müssen nun hierauf näher eingehen.

1) Israel hat dem Gesetz Jehova's feierlich Gehorsam gelobt, aber es ist ein sündiges Volk und bedarf darum wiederholter Antriebe zur Bundestreue. So läßt ihm denn Gott den Segen derselben, wie den Fluch der Untreue 3 Mos. 26. ausführlich und eindringlich vorlegen. Es geschieht dies dem Zwecke gemäß in hypothetischer Weise, aber doch mit solcher Bestimmtheit, daß die bedingte Ankündigung von Segen und Fluch zugleich zur Weissagung wird, und daß wir das genannte Capitel als das Programm der gesammten Prophetie in Bezug auf das Geschick Israels betrachten können.

Bisher war der Same Abrahams nur als Träger des Segens in der Weissagung bezeichnet worden; jetzt aber tritt neben dem Segen auch der Fluch hervor. Es hängt dies damit zusammen, daß jetzt das Gesetz gegeben ist, in dessen Wesen es liegt, daß auf seiner Uebertretung Strafe steht. Denn das Gesetz ist, wenigstens als νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι, nur unter der Voraussetzung der Sünde und um ihrerwillen vorhanden (1 Tim. 1, 9.) und hat daher Strafbestimmung, Fluch als einen organischen Bestandtheil in sich (ἡ κατάρα τοῦ νόμου Gal. 3, 13. ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως 2 Kor. 3, 9.). Hierauf deutet auch die geschichtliche Stellung der Rede 3 Mos. 26., insofern sie am Ende des Aufenthalts am Sinai steht und den charakteristischen Abschluß der dortigen Gesetzgebung bildet, vgl. R. 46.; Kap. 27. ist ein Anhang, und 4 Mos. 1. beginnen die Vorbereitungen zum Aufbruch. Vom Sinai aus überschaut Mose, tief bewegt und prophetisch gehoben*), die Zukunft seines Volks und des Landes, nach welchem sie aufzubrechen im Begriffe sind, im Lichte der eben empfangenen Gesetzesoffenbarung. Weiter aber führt sich jene ganze Erscheinung darauf zurück, daß nun das auserwählte Geschlecht als Volk existirt, wie denn das Gesetz noch nicht der Familie, sondern dem Volke gegeben ist als Grundlage seiner politischen Existenz. Sobald nämlich der Same sich ausbreitet, liegt es in dem natürlichen Gang der Dinge in unserer

*) Hieraus erklärt sich wohl die Eigenthümlichkeit der Rede in Gedanken und Ausdrücken, worauf K n o b e l (Exodus u. Levit. S. 572) aufmerksam macht.

Fleischeswelt, daß der fromme Sinn des Stammvaters sich nicht auf alle Nachkommen gleichmäßig fortpflanzt. So hatte schon Jakob einen Unterschied zwischen seinen Söhnen machen und die drei ältesten um ihrer Sünden willen vom Segen der Erstgeburt ausschließen müssen. Nun aber, da Abrahams Same zum großen Volke geworden ist, hat das im Fleische fortwuchernde Verderben noch einen viel weiteren Spielraum. Die Bundesgnade mit ihrem Segen und das natürliche Sündenwesen mit seinem Fluche ringen jetzt mit einander. Zuletzt wird die Gnade siegen, denn Gott hat nicht umsonst sein Werk in Israel begonnen; aber zuvor wird es lange Perioden des Abfalls und daher auch des Gerichts geben. Zeiten der Treue und des entsprechenden Segens, Zeiten der Untreue und des entsprechenden Fluchs werden mit einander abwechseln, und erst am Ende nach der tiefsten und längsten Bestrafung und Demüthigung des treulosen Volkes wird die Gnade den Sieg für immer behalten.

Es wird denn vor Allem der Segen der Bundestreue hervorgehoben (V. 3—13.) und Israel daran erinnert, daß man Gott dem Herrn nicht umsonst diene, sondern daß Er, dessen die ganze Erde ist, der Natur und Geschichte regiert, seinem getreuen Volk Segen der mannigfaltigsten Art zuwenden kann und will, wobei als Grundlage aller Gnadenerweisungen vorausgesetzt ist, daß dasselbe in das ihm verheißene Land gebracht seyn wird. Hier wird ihm nun, vom Natürlichen zum Menschlichen und von da zum Göttlichen aufsteigend, Regen und Fruchtbarkeit in Feld, Baum und Weinstock (V. 3—5.), Frieden und Sicherheit und reichlicher Sieg über die Feinde, Kindersegens und Wohlstand (V. 6—10.) und zuletzt als die Krone von Allem die gnädige Gegenwart Jehova's unter seinem Volke verheißens (V. 11—13.). — Die Erfüllung dieser Verheißung sehen wir in den Zeiten Josua's und in manchen Perioden der Richterzeit, besonders aber unter David und Salomo, zum Theil auch noch unter späteren frommen Königen und in den Tagen Esra's und Nehemia's; vollständig aber wird sich auch diese Verheißung erst im messianischen Reiche erfüllen, wie denn die Schilderungen des letzteren bei den Propheten nicht selten mit Zügen aus 3 Mos. 26, 3—13. geschmückt sind.

Viel ausführlicher als der Segen ist der Fluch über die Untreue und den Abfall des Volkes, welche der Geist Gottes vor-
 ausschaut und vorausverkündigt. In fünf Absätzen mit vier-
 maliger Androhung siebenfacher Steigerung wird er ausgesprochen,
 indem jedes Gericht, das keine Besserung zur Folge hat, nur
 neue, schwerere Gerichte nach sich zieht. Es werden zunächst die
 allgemeinen, natürlichen und geschichtlichen Plagen angedroht:
 1) Krankheit und Besiegung durch Feinde (V. 14 — 17.), 2) Un-
 fruchtbarkeit des Landes (V. 18 — 20.), 3) wilde Thiere (V.
 21 — 22.), 4) als Zusammenfassung und Steigerung aller dieser
 Plagen Krieg, Pest, Theurung (V. 23 — 26.), 5) endlich völlige
 Verwüstung des Landes und Zerstreuung des Volks unter die
 Heiden (V. 27 ff.). Hierbei verweilt nun die Rede länger und
 bleibt dabei stehen: das ist die letzte und entscheidende Strafe. Es
 liegt eine wunderbare und gewaltige Größe Gottes darin, daß
 er dem Volk, welches er kaum aus den Händen der Heiden be-
 freit und um sich gesammelt hat, schon wieder die Zerstreuung
 unter die Heiden in Aussicht stellt, und daß er, noch ehe das
 Land von Israel eingenommen ist, schon wieder die Verödung
 desselben weissagt. Wir erinnern uns hier an das oben aus
 Anlaß von 5 Mos. 18. Bemerkte. So kann nur reden, wer die
 Zukunft wirklich vor sich sieht und die ganze Tiefe der Sünde
 durchschaut, wer auch sein eigenes Werk wieder zerschlagen und
 doch seinen Zweck erreichen kann; aber nur um so anbetungs-
 und staunenswürdiger ist die Gnade, die trotzdem ihr Werk unter
 solchen Sündern beginnt und ungeachtet aller aufhaltenden und
 hinauschiebenden Schwierigkeiten ihres Sieges gewiß ist. Länger
 verweilt der Blick auf dem verödeten Lande, welches unbebaut
 daliegt und ausruht eine lange Zeit hindurch (חֲלֵי הָאָרֶץ V.
 34 f.); ebenso auf dem in Feindeslande zerstreuten Volke, das,
 aus seinem sichern Stand in der Heimath herausgeworfen, feig
 und zaghaft wird und in der Verbannung elend dahinschwindet
 (V. 36 — 39.). — Diese Weissagung hat sich in der assyrischen
 und babylonischen Gefangenschaft zu erfüllen begonnen, nach der
 römischen Zerstörung Jerusalems haben aber die Tage der Zer-
 streuung des Volkes und der Verödung des Landes erst recht an-
 gefangen und dauern noch heute fort. Noch immer liegt ja der

Fluch auf Volk und Land und noch immer ist die Wiederherstellung beider zukünftig, von der nun B. 40 ff. die Rede ist. Denn so wenig man wird läugnen können, daß die Schilderung des Elendes B. 30 — 39. noch bis auf diesen Tag herabreicht, so wenig wird man behaupten wollen, daß die B. 40 — 45. verheißene Befehrung und Wiederbringung etwa durch die Rückkehr aus dem babylonischen Exil oder durch das, was Jesus und die Apostel gethan und gewirkt haben, erfüllt sey. Vielmehr sind dieses nur Beispiele und Unterpfänder der vollen Erfüllung, das eine noch auf alttestamentlichem Boden mehr äußerlicher, das andere auf neutestamentlichem nur innerlicher Art, während die eigentliche Erfüllung innerlich und äußerlich zugleich sich darstellen, Volk und Land, die ja beide auch vom Gericht getroffen wurden, mit einander umfassen soll*).

Es wird nämlich B. 40 — 41. nun weiter geweissagt, daß in der äußersten Noth Israel endlich zur bußfertigen und demüthigen Anerkennung seiner Sünden gelangen, und B. 42 — 45., daß in Folge davon auch Jehova seines Bundes mit den drei Patriarchen und mit dem Volke, das er aus Aegypten führte, und nicht minder des Landes, das er dem Volke zugetheilt, gedenken werde. Dieses Gedenken, welches B. 42. dreimal und dann wieder B. 45. vorkommt, ist ein recht anschaulicher Ausdruck dafür, daß in der langen Zeit des Gerichts Volk und Land zurückgestellt und gleichsam bei Gott in Vergessenheit gerathen

*) Es gilt hier jener allgemeine Kanon für die Weissagung, welchen Caspary (über Micha den Morasthiten und seine prophetische Schrift, Christiania 1852, S. 243) so ausdrückt: „Die Prophetie liebt es, den Anfang und Fortgang der Erfüllung entweder mit ihrer Vollendung zusammenzuschauen oder ausschließlich diese letztere zu schauen und die beiden ersteren von ihr voraussetzen oder in sich einschließen zu lassen. Im ersteren Falle drängen sich der Anfang und Fortgang der Erfüllung, vor der Vollendung derselben stehend, für den prophetischen Blick mit ihr zu einem, ihrem Wille, dem der vollendeten Erfüllung zusammen. In dem letzteren achtet die Prophetie die unvollendete Erfüllung so zu sagen für Nichts, für Nichterfüllung; erst die vollendete ist für sie von Werth, für sie Erfüllung.“ Dies stimmt, zugleich weiter ausführend und vervollständigend mit dem zusammen, was wir oben über den Blick der Propheten auf das Ende, auf die Vollendungszeit bemerkt haben.

sind (vgl. B. 30 f. Hos. 3, 3. 4.), und daß sie nun erst durch die Buße und Besehrung wieder in seine gnädige Erinnerung und Gemeinschaft eintreten. Beachtenswerth und auch in kritischer Hinsicht von Bedeutung ist es aber, daß, nachdem zuerst, wie billig, der Bund mit den Patriarchen genannt worden (B. 42.), schließlich das Land und der Bund mit dem aus Aegypten geführten Volke als Gegenstände des göttlichen Andenkens bezeichnet werden (B. 42 — 45.); denn damit kommt die Weissagung am Ende aus der fernen Zukunft wieder bei der Gegenwart an, sofern ja das Volk so eben aus Aegypten geführt worden und nun im Begriffe ist, zur Einnahme des Landes zu schreiten. Insbesondere möge man nicht übersehen, welche wichtige Stelle das Land wie in der Drohung so auch in der Verheißung einnimmt; s. B. 42. **אֶרֶץ פְּרָדִי**, wo das Land mit einem Nachdruck, den man wohl einen Nachdruck des Herzens nennen könnte, voransteht und ihm durch den Parallelismus dieselbe hohe Bedeutung angewiesen ist wie dem Bunde. Diese Betonung des Landes ist gerade jetzt, wo Israel nach Kanaan aufbricht, und wo Aller Augen auf dies Ziel der Reise gerichtet sind, doppelt charakteristisch und zeigt, daß die Meinung die ist, es werde in jener Endzeit das Volk in derselben eigentlichen und wirklichen Weise in das Land zurückgeführt werden, wie es jetzt in dasselbe einzieht. Die Propheten haben dies dann weiter ausgeführt, indem es bei ihnen ganz gewöhnlich ist, die bevorstehende Zerstreuung und Knechtung Israels unter die Heiden als eine Erneuerung der ägyptischen Zustände und die dereinstige Wiederherstellung von Volk und Reich als einen neuen Auszug aus Aegypten und Einzug in Kanaan darzustellen (Hos. 2, 1 f. 16 f.; 9, 3. 6; 11, 5. 11. Mich. 2, 12 f.; 7, 15 f. Jes. 10, 24. 26; 11, 11. Jer. 16, 14 f. u. ö.). Findet sich doch bei Jesaja (Cap. 12. vgl. Hos. 2, 17.) ein Loblied des heimkehrenden Israels, welches mit offenkundiger Absichtlichkeit dem oben betrachteten Brautlied nachgebildet ist, das Israel auf dem Wege von Aegypten nach Kanaan gesungen hat.

2) Wie das Deuteronomium überhaupt eine Wiederholung und Weiterbildung des Gesetzes ist, so mußte Mose vor seinem Tode auch den Segen und Fluch noch einmal dem Volke vorlegen. Wir finden das 5 Mos. 27 — 31. und besonders Cap.

28 — 30. Diese Stellen sind nichts Anderes als eine weitere Ausführung von 3 Mos. 26.: Abfall und dafür Strafen, deren Spitze die Zerstreuung des Volks unter die Heiden ist, endlich die Bekehrung des Volks und herrliche Wiedereinsetzung in sein Land, das sind auch hier die Grundideen, wie sie namentlich 28, 62 — 68; 29, 22 — 30, 10. hervortreten. Es sind nur hier nicht unmittelbare Reden Gottes an das Volk, daß Jehova in der ersten Person spräche, sondern es sind Reden Moses aus göttlicher Eingebung, sowie ja auch in den Propheten diese beiden Redeweisen mit einander wechseln. Am höchsten aber erhebt sich die Inspiration Moses in seinem Abschiedsliede (Cap. 32.), welchem eine ähnliche historische und prophetische Bedeutung zukommt, wie dem Brautlied 2 Mos. 15., nur daß es entgegengesetzten Inhalts ist: damals redete Mose zu Jehova im Namen des gläubigen Volks, jetzt spricht er im Namen Jehova's (31, 19.) von und zu dem ungläubigen Volk und schließt von diesem Gesichtspunkt aus die ganze Zukunft Israels weissagend auf. Darum legt Jehova selbst einen so großen Werth auf dieses Lied und befiehlt nicht bloß ausdrücklich, dasselbe soll aufgeschrieben, sondern auch, es soll von den Israeliten auswendig gelernt werden, damit es ihm ein Zeuge unter ihnen sey (31, 19. 22. 30; 32, 44 ff.)*).

Das Lied Moses enthält im Wesentlichen die uns schon aus 3 Mos. 26. bekannten Grundideen, aber der Unterschied besteht außer den unten zu besprechenden Fortschritten in Bezug auf den Inhalt darin, daß, was dort noch hypothetisch ausgesprochen wird, hier nun direct als Weissagung erscheint. Der Gesetzgeber selbst mußte noch in mehrfachen Beispielen die Widerspenstigkeit des Volkes erfahren. Seit jener Verkündigung von Fluch und Segen war die 38jährige Wartezeit in der Wüste verflossen, wo

*) Wer, wie Ewald a. a. O. I. S. 157 ff. u. A., das Lied dem Mose abspricht, muß diesen bestimmten, wiederholten und so stark betonten Aussagen des Textes entgegentreten. Ist es aber ächt, so dient es auch den Stellen verwandten Inhalts, also namentlich 3 Mos. 26., zum Schilde. Den messianischen Charakter des Liedes, insbesondere seines Schlusses, hebt auch Ewald hervor S. 158.

die erste, halsstarrige Generation aussterben und einer neuen Platz machen mußte. Den Eindruck, welchen dies Hinsterven des Volks in Folge des Zornes Gottes auf Mose machte, hat er im 90. Psalm niedergelegt. Dazu kam noch, daß ihm Gott bei einer seiner letzten Offenbarungen in der Stiftshütte den künftigen Abfall und die Verwerfung des Volks ausdrücklich und feierlich vorausverkündigt hatte (5 Mos. 31, 16. 27 ff.). Das Product von alledem ist dieses gewaltige Lied, durch welches Gott auf ähnliche Weise zum Voraus wider den Abfall des Volkes zeugt, wie er später, als die Gerichte über diesen Abfall naheten, durch den Mund Jesaja's (Cap. 40—66.) den Gläubigen zum Voraus den Trost für die Zeit der Heimjuchung darbot. Ist überhaupt Weissagung ein wesentlicher Bestandtheil der göttlichen Offenbarung, so ist es insbesondere Gottes würdig, daß er seiner Gemeinde die entscheidenden schweren und finstern Ereignisse ihrer Entwicklung lange vorher verkündigt und allen frommen Herzen ein Licht darüber anzündet, damit sie nicht an Ihm und seiner Sache irre, sondern im Glauben bewahrt und gestärkt werden (s. Joh. 16, 1. 4; 13, 19; 14, 29.).

Der Inhalt des Liedes ist nun folgender. Im Eingang V. 1—2. ruft Mose Himmel und Erde zum Hören auf, im Bewußtseyn davon, daß es sich hier um nichts Geringeres handelt, als um die zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Menschen sich begebende Geschichte (vgl. 1 Mos. 1, 1; 2, 4.). Sein Lied ist nicht ein bloßes, menschlich erdachtes Gedicht, sondern es ist eine Lehre, die wie Regen und Thau von oben herabkommt. Dann preist er V. 3—4. vor Allem Jehova und bezeugt, daß Er in seinem Thun vollkommen und gerecht ist, treu und schlechthin zuverlässig, wenn auch das Volk noch so untreu wird: Jehova ist der Fels, das ist in dieser Hinsicht das Grundwort des Liedes (vgl. V. 15. 18. 30. 31. 37.). Dieser Treue Gottes wird nun sogleich V. 5—7. der Abfall und Undank des Volkes entgegengestellt, wobei zu bemerken ist, daß hier und sonst im Liede zur stärkeren Hervorhebung des Contrastes Israel besonders innig als seiner Entstehung, Führung und Bestimmung nach im Kindesverhältniß zu Gott stehend erscheint (vgl. V. 11 ff. 15. 18 ff.). Beides, die Treue Gottes und die Untreue des Volkes,

führt Mose sodann weiter aus, indem er B. 8—14. die Wohlthaten Jehova's aufzählt, die Erwählung des Volkes, seine Führung durch die Wüste, die Segensfülle im gelobten Lande, und B. 15—18. zeigt, wie dadurch das Volk sich nur zum Uebermuth und Gözendienste verführen läßt.

Daran schließt sich B. 19—27. die Schilderung des furchtbaren Gerichts über das abtrünnige Geschlecht. Merkwürdig ist hier insbesondere B. 21. Man kann denselben allerdings zunächst davon verstehen, daß der Herr die Heiden (die nicht Gottes Volk und daher überhaupt nicht eigentlich Volk sind, denn nur durch Gott und seine Gemeinschaft ist der Mensch Mensch und das Volk Volk) insofern vor Israel bevorzugen werde, als er ihnen Sieg und Herrschaft über dasselbe verleiht; aber genau gefaßt, führt der Parallelismus noch auf einen weiteren Gedanken, nämlich auf den: das Volk Gottes hat fremden Göttern den Vorzug vor Jehova gegeben, so wird auch Jehova fremden Völkern den Vorzug vor Israel geben und sein Reich mit Verwerfung Israels zu den Heiden gelangen lassen. So versteht Paulus (Röm. 10, 19.) die Stelle, und dafür spricht auch im Liede selbst B. 26 f., wo Jehova das furchtbar einschneidende Wort ausspricht, er würde Israel und sein Andenken ganz vertilgen, wenn er nicht befürchten müßte, die Feinde würden dann sich selbst und nicht Ihm die Ehre einer solchen Gerichtsthat zuschreiben; denn hier ist es ja scharf ausgesprochen, daß die Existenz des Reiches Gottes an sich nicht an Israel gebunden sey. So haben wir also schon bei Mose selbst, der die Existenz des Volkes Gottes begründete, nicht blos einen Blick auf die Zerstreuung desselben, sondern auch eine Ahnung, daß das Reich Gottes von Israel genommen und den Heiden gegeben werden werde; ein Blick, den wir selbst in den viel entwickelteren Weissagungen der Propheten nicht häufig finden.

Doch mit B. 26 f., mit der Erinnerung daran, daß Israel den Heiden geopfert werden soll, und daß diese in Folge dessen doch selbst nur in Stolz sich erheben würden, ist auch der Höhepunkt des Schreckensworts über Israel erreicht; bei diesem Gedanken wacht gleichsam im Herzen Gottes die alte Erwählungs-
liebe zu seinem Volke wieder auf, und die furchtbaren Töne fangen an sich zu beruhigen. Das Volk wird zunächst B. 28—30. an

die Thorheit erinnert, die im Verlassen Jehova's liegt, und an das, was es bei ihm haben könnte (vgl. Luk. 15, 17.), während die Götter der Heiden nicht sind, was Jehova ist, und alle Herrlichkeit derselben doch zu lauter Gericht wird (V. 31—33; das communicative וַיִּשְׁמַע und וַיִּשְׁמַע V. 31. zeigt, „daß die Rede von ihrer früheren Schärfe und Gegensätzlichkeit bereits eingelenkt hat“; das Suffirum im וַיִּשְׁמַע geht auf die V. 30. genannten Tausende und Zehntausende). Ist es ja doch im geheimen Rathschluß Jehova's schon festgestellt, daß auch für die Heiden (zu dem Wanken ihrer Füße vgl. Dan. 2, 34 f.) ein Tag der Rache kommen muß, an dem ihnen vergolten wird, was sie gegen Gott und sein Volk gesündigt haben (V. 34—35.). Denn wenn Israel ganz gedemüthigt und zu nichte geworden ist, dann wird sich Jehova seiner wieder erbarmen und ihm Recht schaffen gegen seine übermüthigen Feinde (V. 36.); er wird das Volk beschämen, indem er sie daran erinnert, daß sie nun die Wichtigkeit der Götzen, denen sie vertrauten, zur Genüge erfahren haben (V. 37—38.), während dagegen Er sich als den lebendigen, allmächtigen Gott erweist (V. 39.), der seine Feinde vernichtet (V. 40—42.), aber seinem Volke, zu dessen lobpreisender Anerkennung die Heiden schließlich aufgefordert werden, sühnend zum Heile hilft (V. 43.).

So haben wir auch hier Israels Abfall, dann Gericht und schließlich Befehrung und Heil. Eigenthümlich ist aber unserm Liede, daß Mose diesen Stadien der künftigen Entwicklung Israels entsprechende Momente in der Entwicklung der Heidenwelt, wenn auch zum Theil nur in kurzen Ahnungen, an die Seite treten sieht. 1) Der Verwerfung Israels wegen seiner Sünden entspricht die Bevorzugung der Heiden, wie sie V. 21. angedeutet ist. 2) Aber indem die Heiden selbst wieder übermüthig werden, entspricht der Errettung Israels aus ihrer Gewalt ein Gericht auch über sie. Dieses ist am meisten betont und am ausführlichsten geschildert (V. 31—35. 40—42.); was einerseits den schweren Gerichtsverkündigungen an Israel gegenüber gefordert war, andererseits sich auch daraus erklärt, daß hiefür die meisten historischen Anknüpfungspunkte vorlagen. Denn theils hat Mose selbst an Pharao und andern Feinden Israels ein solches Gericht schon erlebt, theils ist das Gericht über die feindlichen Heiden auch be-

reits von Jakob und Bileam im Zusammenhange der messianischen Weissagung verkündigt und durfte jetzt nur an seinen bestimmten Ort in der Gesamtentwicklung des Volks und Reiches Gottes eingereiht werden. 3) Ist aber Israel endlich wiederhergestellt, so ist auch den Heiden noch der Weg zum Antheil an dem Segen des Gottesvolkes eröffnet; doch dies nur wieder in einer kurzen Andeutung. Es werden nämlich die ersten Worte des Schlußverses, wohl am richtigsten übersetzt: Lobpreiset, ihr Heiden, sein Volk! *) Das Hiphil von יָדָהּ heißt, wie das Piel, jubeln, dann einem zujubeln, ihn jubelnd preisen, mit 7 Ps. 95, 1; 81, 2., mit accus. Ps. 51, 16. und so hier. Die Heiden sollen Israel preisen im Sinne von 5 Mos. 33, 29.: Heil Dir, Israel, wer ist wie Du, ein Volk beglückt von Jehova, dem Schilde Deiner Hilfe; vgl. darüber Jes. 60, 14; 49, 23; 45, 14. Baumgarten bemerkt nun hierüber mit Recht: „Damit gibt Mose den Heiden eine Weise an die Hand, wie sie der schrecklichen Rache Jehova's entgehen können, sie sollen nämlich das Volk Jehova's als das gesegnete anerkennen und preisen. Wer nun unter den Heiden sich mit solchem Worte des Segens Israel zuwendet, der wird nach der ursprünglichen Verheißung Jehova's (1 Mos. 12, 3.) an dem schließlichen Segen, der hier Israel zugesprochen wird, Theil haben.“ So ist also der Mann Gottes, welcher berufen war, Israel aus der Hand der Heiden zu erretten und zum selbstständigen Gottesvolk ihnen gegenüber zu machen, am Abend seines Lebens noch gewürdigt, den auf dieser Grundlage sich entwickelnden Geschichtsproceß zwischen Israel und den Heiden, welcher die Seele der gesammten Reichs- und Welthistorie bildet, geöffneter Augen bis an's Ende zu überschauen und ein wunderbares Tableau darüber seinem Volke zu hinterlassen.

Eine besondere Beachtung verdienen noch die Worte, mit denen das Lied bedeutungsvoll schließt: Und er (Jehova) versöhnet sein Land, sein Volk. Wir haben gesehen, wie Mose selbst durch das Passah und das Bundesopfer die Wahrheit hatte zur Anschauung bringen müssen, daß nur auf dem

*) So auch Gesenius im Lexikon unter יָדָהּ, während er bei יָדָהּ diese Bedeutung nicht angibt. LXX und Röm. 15, 10.: *εὐφρανθήτε ἐν ᾧ μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ*, was derselbe Grundgedanke ist.

Grunde der Sühnung der Sünde die Existenz eines Volkes und Reiches Gottes möglich sey. Wenn ihm nun die künftige Versündigung Israels in so tiefgreifender Weise geoffenbart und doch andererseits gezeigt wurde, daß die dem Volke gegebene Verheißung, ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk in gesegnetem Friedensstande zu werden, gleichwohl festbleibe und am Ende noch ihre Erfüllung finden werde, so mußte er erwarten, daß der Uebergang von jener Versündigung zu diesem Segensstande nicht bloß durch das Gericht über die Abtrünnigen, sondern auch durch eine Sühnung der Sünden gebildet werde. Das Gericht ist ja nur ein negatives Moment, welches noch nichts Neues schafft; erst durch die Sühnung der Sünde wird wieder positive Gottesgemeinschaft ermöglicht. Und daß dem wirklich so seyn werde, darf nun Mose noch am Schlusse seines Liedes schauen und aussprechen. Auch hier wird wieder das Land betont, ja vorangestellt; denn es ist durch die Sünden des Volkes entweiht und verunreinigt (vgl. 1 Mos. 6, 11—13. 3 Mos. 18, 24 ff. Ezech. 7, 2.) und muß zuerst entündigt werden, wenn das Volk darin zu Heil und Segen gelangen soll. Was in Aussicht gestellt wird, ist aber eine Versöhnung höherer Art, welche die Andeutung in sich schließt, daß diejenige, die von den alttestamentlichen Opfern dargeboten wurde, noch nicht die volle und wesentliche sey; denn ein ewiges und nimmer wankendes Heil soll ja dadurch begründet werden. Es ist die messianische Versöhnung, und wenn dieselbe auch noch in keiner Weise zur Person des Messias in Beziehung gebracht ist, so ist doch hier neben dem von Bileam geweissagten königlichen und dem am Horeb verheißenen prophetischen auch für das priesterliche Amt des Messias die erste Grundlage gegeben als ein schwellender Keim für spätere Weiterentwicklung. Wir aber haben in diesem Schlusse des mosaischen Abschiedsliedes den Punkt, in welchem sich die verschiedenen Momente unserer vorausgegangenen Betrachtungen abschließend zusammenfassen.

Für den dem Tod entgegengehenden Mose selbst muß es eine hohe Freude gewesen seyn, dies Lied, das ein so lauter Zeuge von Israels Sünde war, mit dem Ausblick auf die dereinstige Wiederherstellung des entzündigten Volkes im entzündigten Lande schließen zu dürfen. Wenn er sich auch mit Beugung ge-

stehen mußte, daß sein Werk nicht nur Israel nicht zum Ziele führen, sondern wieder in Trümmer gehen werde, so wußte er doch nun, daß Jehova dasselbe Werk noch einmal und dann in vollkommener, nicht mehr zu erschütternder Weise vollführen wolle. Daher kann er auch in seinem, Cap. 33. folgenden Abschiedssegne Israel glücklich preisen, daß es das Volk eines solchen Gottes ist. Hier treten die Mispöne zurück und lösen sich in den letzten Worten, die wir von Mose besitzen, 33, 26—29., in eine Lobpreisung Jehova's und seines Volkes auf. So schließt der Segen, obwohl er keine specieller messianische Bedeutung hat und gegen das vorhergehende Lied in dieser Hinsicht zurücksteht, das Leben dieses Gottesknechtes mit einem schönen harmonischen Klange des Friedens aus seiner gläubigen Seele ab.

Fragen wir nach der Erfüllung, so werden wir, das schon 3 Mos. 26. Gefundene mit den aus 5 Mos. 32. gewonnenen Resultaten zusammenhaltend, nicht umhin können zu bemerken, daß, nachdem das Gericht über Israel mit der assyrischen und babylonischen Gefangenschaft begonnen hat, noch viel mehr die kirchengeschichtliche Gegenwart seit der römischen Zerstörung Jerusalems jene Periode des Reiches Gottes bildet, wo die Juden verworfen und die Heiden bevorzugt sind. Und daran wird sich weiter das unumwundene Bekenntniß schließen müssen, daß wir nach diesen mosaischen Weissagungen noch auf Erden ein neues Zeitalter zu erwarten haben, wo Israel befehrt, in sein Land zurückgebracht und so erst das Volk und Königreich Gottes im Vollsinne des Wortes seyn wird, an dessen Segen dann auch die Heiden Antheil empfangen. Dies eben ist der messianische Gehalt dieser Weissagungen. Wie in denselben der Person des Messias überhaupt nicht gedacht ist, so ist insbesondere seine erste Erscheinung in der Niedrigkeit mit Stillschweigen übergangen. Es ist nur das Ziel der ganzen Entwicklung, die Vollendung im Reiche Gottes in's Auge gefaßt, und auch diese, wie es in der geschichtlichen Stellung und Aufgabe Mose's begründet liegt, vorzüglich von ihrer israelitisch nationalen Seite. Jehova, sein Bundesvolk und sein Land — das sind die Angelpunkte, in denen sich die Weissagung bewegt, und von denen aus das normale Verhältniß Gottes zur Menschheit und Natur hergestellt werden soll.

Fassen wir das Israelitische und Kanaanitische so, wie es nach der Weissagung von Anfang an gefaßt seyn will, daß es das *ὅς μοι πού εἶ* für die welterneuenden Wirkungen Gottes ist, weil doch alles Lebendige von einem Mittelpunkt aus lebt; mit andern Worten, erinnern wir uns, daß Israel, wenn es das Volk und Reich Gottes in Heiligkeit und Herrlichkeit geworden seyn wird, ein Königreich von Priestern seyn soll, welches allen Völkern das Heil bringt: so werden diese biblischen Grundideen das Anstößige verlieren, das sie immer noch für unsere gewohnte, nicht bloß ungläubige, sondern auch gläubige und rechthgläubige Vorstellungsweise und für unsern — heidenchristlichen Stolz haben.

Genau da, wo Mose die messianische Weissagung gelassen hat, nehmen sie die Propheten wieder auf. Denn „die messianischen Psalmen, der Blüthezeit unter David und Salomo entstammend, heben dem Charakter dieser Periode gemäß nicht sowohl die negative Seite hervor, Abfall, Demüthigung und Wiederkehr des Volkes“; aber die Propheten beginnen gleich damit und selbst die ältesten, welche Israel noch Gutes verkündigen dürfen, setzen die Zerstreuung des Volkes, die Zerstörung der Stadt, die Verwüstung und Vertheilung des Lands als etwas Bekanntes voraus (Joel 4, 1 — 3. Obadja 11 — 14.), was sich wohl nur aus dem tiefen Einfluß erklären läßt, den das Abschiedslied Mose's auf die gesammte Weltanschauung der gläubigen Israeliten, die es ja auswendig lernten, üben mußte. So hat denn auch die messianische Weissagung bei Joel und Obadja denselben, nur jetzt weiter entwickelten Inhalt wie 5 Mos. 32., (und es ist im Grunde inconsequent, bei diesen Propheten messianische Weissagung anzuerkennen, 3 Mos. 26. und 5 Mos. 32. aber mit Stillschweigen zu übergehen): sie verkündigen den großen Gerichtstag Jehova's über die Heiden, welche das Bundesvolk mißhandelt haben, und die heilige und herrliche Wiederherstellung des letzteren in seinem Lande, wo Jehova auf Zion königlich regiert; nur die Geistesausgießung bei Joel reicht in die frühere Zeit zurück. Auch Amos und Hosea, die nun das Verderben in Israel und das Gericht durch die heidnische Weltmacht sehr ausführlich schildern, blicken in ihren messianischen Weissagungen bloß in die letzte Zeit hinaus, wobei sie zwar das Bild des

Messias aus David's Stamm hinzufügen, aber auch ihn nur als den König des Volks in dieser herrlichen Wiederherstellungszeit charakterisiren (Hos. 2, 2; 3, 5. Am. 9, 11.). Erst Micha und Jesaja, wiewohl noch von derselben Grundanschauung ausgehend (Mich. 2, 12 f. Jes. 4, 2 ff.), verfolgen dann das Bild des Königs weiter rückwärts in die Niedrigkeit und zeichnen ihn als den zu Bethlehem und von der Jungfrau Gebornen, wobei sie übrigens diese Niedrigkeit mit der künftigen Reichsherrlichkeit doch wieder unmittelbar zusammenschauen (Mich. 4 — 5. Jes. 7 — 12.). Im zweiten Theile Jesaja's erst wird der Messias in Knechtsgestalt als der Sanftmüthige und Duldende in seiner Prophetenwirksamkeit und seinem Opfertode beschrieben. So daß sich uns hier das oben hervorgehobene Gesetz des regressiven Ganges der Weissagung noch einmal in umfassender Weise bestätigt. — —

Die hier vorgetragene Auffassung der messianischen Weissagungen ist die urkirchliche; sie steht mit dem Chiliasmus der ersten christlichen Jahrhunderte in unzertrennlichem Zusammenhang. Im Laufe der Zeiten ist sie in der Kirche zurückgetreten und wird noch jetzt von der in den Geleisen der älteren Orthodoxie einhergehenden Exegese bestritten; so zuletzt von Hengstenberg in seinen Abhandlungen: die Juden und die christliche Kirche*). Die grammatisch-historische Auslegung erkennt wenigstens als exegetisches Resultat an, daß die Propheten solche Erwartungen wie die oben geschilderten, gehabt haben; nur freilich glauben ihre noch immer zahlreichen rationalisirenden Vertreter nicht an deren Erfüllung. Allein derselbe Umstand kehrt dann im N. T. wieder. Die hier vorgetragenen Anschauungen sind keineswegs bloß alttestamentlich, sondern auch durch und durch neutestamentlich, wie die neuere unbefangene Exegese von den verschiedensten Seiten her zugesteht. Der Grundbegriff der Lehre Jesu, βασιλεία τοῦ Θεοῦ, der doch ganz und gar im N. T. wurzelt und nichts Anderes ist als der kurze Inbegriff der messianischen Weissagung, kann nur so recht gewürdigt werden ohne Abschwächung der in βασιλεία liegenden Momente, wie denn in den Reden Jesu das

*) Evangel. Kirchenzeitung, Mai v. 1857.

eschatologische Element eine viel bedeutendere Stelle einnimmt, als man früher erkannte. Eben dahin gehört die nicht bloß bei den Judenthristen und ihren Aposteln, sondern ebenso bei Paulus herrschende Richtung auf die Parusie Christi und die damit zusammenhängende apokalyptisch-chiliasmatische Haltung der ganzen Urkirche, die auf dem Bewußtseyn beruht, daß erst in der neuen Ordnung der Dinge das Reich Gottes den vollen Bestand in der Welt finden wird, auf den es von Anfang her angelegt war. Hase hat nun allerdings in diesem von ihm vollkommen anerkannten Thatbestand der neutestamentlichen und urkirchlichen Lehre die Ursache gefunden, daß wir hierin von dem Grund der Apostel und Propheten uns loszusagen hätten, weil ihre Vorstellungen mit unserm fortgeschrittenen Bewußtseyn unvereinbar seyen *); wenn wir es aber als evangelische Christen mit Liebner **) für unsere Aufgabe erkennen, „das unverfälschte thatsächliche und doctrinelle Urchristenthum festzuhalten“ und immer mehr zu gewinnen, so werden wir mit diesem Theologen und so vielen andern, die jetzt eine reichere, schriftmäßige Durchbildung der Eschatologie verlangen, auch hier nicht bloß Vorstellungen, sondern Wahrheiten finden, die wir uns in unserer Wissenschaft allmählig anzueignen haben.

Wir verkennen hiebei nicht, daß, was wir oben einfach als Ergebnis der Schrifterklärung hingestellt haben, noch mancher dogmatischen, ethischen und historischen Erläuterungen bedarf, wenn es zum Gemeingut theologischer Erkenntniß werden soll. In dieser Hinsicht sey vor Allem erinnert, daß durch den Nachdruck, der auf die Weissagung vom Reiche in seiner auch für uns noch zukünftigen Herrlichkeit fällt, die vom Heile und seiner Stiftung bei der ersten Erscheinung Christi nicht zurückgestellt wird: um das innere Verhältniß beider zu veranschaulichen, haben wir das Opfer hier in den Kreis unserer Betrachtung gezogen. Ein anderer Hauptpunkt, welcher der Anerkennung jener Wahrheiten im Wege steht, sind die ethischen und welthistorischen Wirkungen des Christenthums seit bald zwei Jahrtausenden: die Kirche und

*) Protestant. Kirchenzeitung 1857, Nr. 14

**) Jahrb. für deutsche Theol. 1858, II. S. 405.

Kirchengeschichte, sowie die ganze bedeutende Culturentwicklung der neueren Völker scheint bei jener Betrachtungsweise der Dinge ihre Würdigung nicht zu finden und sie daher auszuschließen. In dieser Beziehung möchten wir aber vielmehr darauf aufmerksam machen, wie gerade die schriftmäßige Anschauung von der Entwicklung des Himmelreichs, indem sie uns die Aufgaben des jetzigen Weltalters richtig bestimmen und die Zeichen der Zeit deuten lehrt, sich immer mehr als das rechte Heilmittel erweisen wird gegen die falschen Kirchen- und Staats- und Gesellschafts- und Cultur- und Geschichtsideale, welche gegenwärtig so vielfach die Gemüther beherrschen. Es war ein beherzigenswerthes Wort, das vor Kurzem in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche zu lesen stand: Ein Verständniß unserer Zeit aus der alttestamentlichen Prophetie zu eröffnen, dünkt uns die große Aufgabe der Schriftgelehrten unserer Tage. Im Uebrigen darf wohl der Schreiber gegenwärtiger Zeilen, um nicht anderwärts Gesagtes zu wiederholen, an das erinnern, was er über einige hier nur flüchtig angedeutete Punkte, wie die Bedeutung Israels als Volk und seine Stellung zur Menschheit, die neutestamentliche Lehre von der Zukunft dieses Volks, die Beziehung der Weissagungen auf das sogenannte geistliche Israel u. s. w. in seiner Schrift: der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, 2. Aufl., 1857, entwickelt hat.

Indessen ist unsere Anschauung schon im vorigen Jahrhundert von J. M. Bengel und seiner Schule wieder geltend gemacht worden; im jetzigen wird sie nicht nur von manchen Secten getheilt, welche der Kirche ihre eschatologischen Versäumnisse vorhalten, wie die sonst einander entgegengesetzten, aber in ihrer Eschatologie merkwürdig zusammenstimmenden Irvingianer und Darbisten, sondern sie wird auch von Theologen wie Baumgarten, J. T. Beck, Delitzsch, Ebrard, J. Chr. K. v. Hofmann, Stier, immer vielseitiger entwickelt. Bengel hat noch auf seinem letzten Krankenlager zu dem schon genannten Werke seines Schülers und Schwiegerjohns Ph. D. Burk, *Gnomon ad 12 prophetas minores*, ein Vorwort geschrieben, und es sey vergönnt, mit dem Schlusse derselben, gleichsam Bengel's eregetischem Testament, auch diese Abhandlung zu schließen. *Scriptura ecclesiam sustentat:*

ecclesia Scripturam custodit (Bengel schreibt Scriptura groß und ecclesia klein). Quando viget ecclesia, Scriptura splendet: quando ecclesia aegrotat, Scriptura situm contrahit. Itaque ecclesiae Scripturaeque facies simul vel sana solet apparere vel morbida: et ecclesiae constitutioni subinde respondet tractatio Scripturae. Ea tractatio a primis seculis Novi Testamenti ad hodiernum usque diem diversas habuit aetates. Prima possit dici nativa, secunda moralis, tertia arida, quarta rediviva, quinta polemica, dogmatica, topica, sexta critica, polyglotta, antiquaria, homiletica. Adhuc igitur non ea Scripturae vignet experientia et intelligentia in ecclesia, quae in ipsa Scriptura offertur. Evincunt hoc opinionum luxuriantes discrepantiae et caligantes in prophetis oculi nostri. Plus ultra vocamur, ad eam in Scripturis facultatem, quae sit virilis et regalis perfectionique Scripturae satis proprie respondeat. Sed per adversa excoquendi erunt homines prius.

Ueber den wahren Geist der theologischen Wissenschaft.

Von Professor Bonifas in Montauban *).

— — In welchem Geiste soll man die Theologie lehren? Soll es geschehen in einem ausschließlich oder wesentlich kritischen Geiste, da man sich wenig oder gar nicht um eigentliche

*) Nachstehendes ist der Inauguralrede entnommen, welche der Professor in der theologischen Facultät zu Montauban Hr. Ernst Bonifas-Lacodamine am 20. November 1856 gehalten hat. Würde der reiche Gehalt an dogmatischer Erkenntniß derselben schon an sich einen berechtigten Platz in diesen Jahrbüchern sichern, so darf sie auf ein besonderes Interesse insofern rechnen, als sie ein schönes Zeugniß ist, wie tief und energisch ein geistvoller Vertreter evangelischer Theologie Frankreichs die Principien der neuern deutschen Theologie sich angeeignet hat.

Ergebnisse kümmert und beinahe einzig und allein den Interessen der Erkenntniß, des freien Gedankens, der Bewegung und des Fortschritts Rechnung trägt? Oder aber in einem ausschließend oder vorherrschend dogmatischen Geiste, da man vor allen Dingen positive Resultate zu erzielen, die Interessen des Glaubens, des praktischen Lebens und der Kirche zu wahren sich bemüht? Kommt die Wahrheit einem dieser Gesichtspunkte, für sich allein genommen zu? oder liegt sie in einem höheren Gesichtspunkte, der jene Gegensätze vereinigt? In welcher Weise und in welchem Grade ließe sich alsdann diese Einigung herbeiführen?

Der Kern der Aufgabe des theologischen Lehrers — sagen die Vertheidiger des ersten Gesichtspunktes — besteht nicht darin, daß er seinen Zuhörern positive Ergebnisse und fertige Aufschlüsse beibringt, daß er sich bestrebt, sie zu seinen eignen Behauptungen hinzuführen. Da liefen die geheiligten Rechte der Freiheit schwere Gefahr. Es gilt vielmehr Ideen anzuregen, die Fragen nach allen Seiten hin zu betrachten, einen Geist freier Forschung zu verbreiten, den Geist der Wissenschaftlichkeit, der das beste Ergebnis ist. Anders handeln hieße von vornherein die Wissenschaft in Fesseln schlagen, Bewegung und Fortschritt unmöglich machen, die Entwicklung der Persönlichkeit in ihrer Ursprünglichkeit bedrohen. Ja es hieße die innerste Natur des Christenthums mißverstehen, das keine Aufzählung von Dogmen, kein System, fertig vom Himmel gefallen, ist, sondern vor Allem Geist und Leben, das hoch über allen Systemen schwebt und unaufhörlich alle Formeln zerbricht.

Verkennt diese wesentlich kritische Richtung nicht völlig den Werth einer Reihe anderer Interessen, die auf keine geringere Heiligkeit Anspruch machen als die, welchen sie huldigt? Und was die letzteren selbst betrifft, endigt sie nicht damit, daß sie dieselben, gerade indem sie sie zu schützen vorgibt, trotz alles gegenheiligen Scheines preisgibt?

Auch wenn wir die Vertreter der reinen Philosophie, der wissenschaftlichen Bewegung und des Wissens im Allgemeinen wären, — schon in dieser Stellung allein läge uns etwas Anderes zu thun ob, als in stolzer Gleichgültigkeit gegen alles, was Resultat ist, nur Ideen anzuregen.

Auf allen Gebieten ist die Bewegung immer nur etwas Relatives. Sie bedarf eines festen Punktes, an welchem man sie mißt. Wie im sinnlichen All, so muß es auch im geistigen Universum eine unbewegliche Weltaxe geben, um welche sich Alles dreht. Gäbe es nur Bewegung, wäre Alles gleichsam aufgelöst in ein unaufhörliches Fließen, so ließe sich die Bewegung selbst nicht mehr messen; sie ist als wäre sie nicht. Die absolute Bewegung schlägt um in absolute Ruhe. Wo bliebe da der Fortschritt? Fortschreiten bedeutet doch gehen mit der Absicht, das Ziel zu erreichen, sich demselben Schritt um Schritt nähern, sich im Einklange mit den innern Gesetzen seiner Natur entwickeln. Aber hier ist keine fortschreitende Entwicklung der Erkenntniß, kein Aufsteigen zu einem höchsten Resultate; Vorwärts und Rückwärts, Fortschritt und Verfall sind von da an Worte ohne Sinn. Man macht da, auf dem Gebiete des Denkens, wohl die Bewegungen des Gehens, kommt aber keinen Schritt weiter und dreht sich um sich selbst; man beschreibt einen Kreis ohne Ende im Raume nutzloser Bahnen; ein solches Denken gleicht der eintönigen Bewegung des Pendels, der ewig im Leeren schwingt.

Bei einer solchen Auffassung der Dinge endigt das Wissen selbst damit, daß es zu seyn aufhört, es ist bald nicht mehr als ein leeres Wort.

Die Philosophie ist nicht der launische Komet, der ohne berechenbare Bahn durch den Raum schweift; sie ist das majestätische Gestirn, das auf fest geregelter Wege gegen das unverrückliche Centrum der Wahrheit hinstrebt. Getreu dem schönen Namen, den sie trägt, ist die Philosophie die Liebe zur Weisheit; sie strebt nach der Erkenntniß des wahren Ziels und den besten Mitteln, es zu erreichen. Wer die Wahrheit sucht, erkennt damit an, daß er sie nicht besitze, daß er sie nicht selbst sey, aber daß er doch ihrer bedürfe, daß er für sie und sie für ihn da sey. Er gesteht, daß sie ihn beherrsche, daß sie die uneingeschränkte wirkliche Macht sey, welche die Nichtschnur seiner Existenz werden müsse. Diese Wahrheit ist gleichzeitig ein Leben, eine sittliche und lebendige Wahrheit. Die Wahrheit kennen, um sie zu üben, ist nicht nur ein Recht, es ist auch eine Pflicht für den Menschen. In seiner Unabhängigkeit hat das Wissen doch auch sein Gesetz;

bevor es seine Rechte geltend macht, hat es Pflichten zu erfüllen. Wie dem Okeanos der Alten sind ihm Grenzen zugewiesen — an seinem Ausgangspunkte unverjährbare feste Größen, am Ende seines Laufes ein sehr bestimmtes Ziel. Seine Pflicht ist, durch immer neue Ergebnisse zu einer immer reichern, genauern, concreteren Erkenntniß der lebendigen Wahrheit zu gelangen, deren Ideal es von Anfang an in sich trug und das es bereits besaß, wenn auch nur unter einer noch unbestimmten und rein instinctiven Gestalt. Wie sollte nun das Wissen Ergebnisse mißachten? Im Gegentheil, es erstrebt sie mit heiliger Sorge. Das Wissen kann kein Ergebnis annehmen, welches vom Ziel abführte, das die lebendige, praktische, ethische Idee der Wahrheit und folglich auch des Wissens selber zu fälschen drohte. Wer da wollte dem Wissen jegliche Richtung auf ein Ergebnis hin als ein Vorurtheil untersagen, welches die Bedeutung desselben in seinen Augen schwächte, der würde grade jene Idee, welche das Wissen von der Wahrheit hegt, und das Wissen selbst verstümmeln. Das Forschen nach Wahrheit wird da für kostbarer gehalten als ihr Besitz; was nur Mittel seyn darf, hat sich an die Stelle gedrängt, die ausschließlich dem Ziel und Zweck gebührt. Da zögert das Wissen in seinem Gange und treibt ewig in unfruchtbarem Forschen umher, indem es den Weg selbst für das Ziel des Weges nimmt. Das Wissen ist nicht mehr ächte Philosophie, nicht mehr Liebe zur Weisheit und Wahrheit; es wird zur Liebe des bloßen Denkens, zu Gnosticismus, zu Philotheorie. Das Denken wird zu einer bloßen Gymnastik des Geistes, der eine Art idealer Wollust empfindet, unbekümmert um irgend einen Zweck seine Kräfte zu entfalten; es müht sich mehr zu denken als wohl zu denken. Man sucht nicht, um zu finden; man sucht um zu suchen, man denkt um zu denken. Das Wissen findet seinen einzigen Zweck im Wissen selbst, wie in andern Sphären die Kunst in der Kunst, das Handeln im Handeln. Oder man entbehrt vielmehr alles Wissens; man hat als Ertrag nur leere, inhaltlose Formen. Da gibt es nichts Anderes als das Denken, das sich einzig und allein liebt und egoistisch sich in sich verschließt, um sich allein zu betrachten, ohne andern Inhalt als es selbst, seine Gesetze und ewigen Kreisläufe.

Unsre besondere Aufgabe ist aber nicht, das reine Wissen zu lehren, sondern eine positive Wissenschaft: die christliche Theologie. Auf diesen Namen hat die Theologie ein zweifaches Recht: sie ist positiv in ihrem Princip und in ihrem Objecte. Gleich der Rechtswissenschaft ruht sie auf einer historisch gegebenen Basis, auf einer Thatsache. Positiv ist sie in ihrem Zwecke als angewandte Wissenschaft: gleich der Staats- oder Arzneiwissenschaft hat sie eine praktische Aufgabe zu erfüllen.

Die Theologie ruht auf dem Glauben, das christliche Wissen auf der christlichen Erfahrung. Ihre Basis und ihr Ausgangspunkt sind die historische Thatsache der Offenbarung und die geistliche Thatsache des Glaubens. Sie reflectirt über den Glauben und dessen Object: sie ist nichts Anderes als der Glaube selbst, der sich von sich selbst und seinem Inhalte Rechenschaft zu geben sucht, um sich denselben immer mehr anzueignen. Die Idee der Wahrheit und des Lebens, nach welcher die Philosophie suchend ausschaute, hat das christliche Wissen vermöge der synthetischen Anschauung des Glaubens in Jesu Christo verwirklicht gefunden. In Ihm hat das religiöse Bewußtseyn die vollendete Wirklichkeit und das vollkommen verwirklichte Ideal begrüßt. „In Ihm sind verborgen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß.“ In diese unerschöpfliche Fundgrube sich immer tiefer zu versenken, um alle verborgenen Reichthümer an's Licht zu ziehen, — zu einer immer strengeren und adäquateren Erkenntniß dieser Wahrheit und dieses Lebens zu gelangen, um mehr und mehr von seinem Glanze erleuchtet, von seiner Gluth erwärmt zu werden: das ist die theoretische Aufgabe der Theologie.

Positiv in ihrem Princip und in ihrem Gegenstand, ist es unsre Wissenschaft auch in ihrem Zwecke. Zur Leitung der Kirche beizutragen, die Entwicklung ihres Lebens zu begünstigen, darin liegt die praktische Aufgabe der christlichen Theologie. In ihrer Weise und im Einklang mit dem ihr eignen Geiste hat sie die Pflicht, zur Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden beizutragen, der Kirche die Waffen zu liefern, um Sünde und Irrthum zu besiegen und die Welt Christo zu unterwerfen. In diesem heiligen Kriege hat sie sich zu bewähren; und nach dem Maße dessen, was sie hier leistet, gebührt ihr der Antheil am Siege.

Solcher Art ist das Wesen der Theologie. Und dieser Wissenschaft wollte man eine fast ausschließlich kritische Methode anempfehlen? Ihr wollte man eine falsche Interesslosigkeit an den Resultaten aufdringen? Aber werden ihr Ergebnisse genügen, die ihre eignen Grundlagen zerstören und sie unfähig machen würden, ihr praktisches Ziel zu erreichen? Könnte sie gegen solche Resultate gleichgültig bleiben, welche ihre festen Fundamente schwer erschüttern und ihre Energie im Handeln bedenklich schwächen? Kann dieser Geist des Widerspruchs an Stelle der positiven Bewährung der ihrige seyn? Eine christliche Wissenschaft ohne Liebe zu den heiligen Thatfachen, welche das ewige Evangelium bilden und das religiöse Leben erhalten, gleichgültig gegen die großen Interessen der Menschheit und der Kirche, würde nicht mehr diesen Namen verdienen. Sie würde sich selbst nicht begreifen. Indem sie ihr wesentliches Ziel aus dem Auge verliert und allmählig ihren eigentlichen Gegenstand zerstört, würde sie mit demselben selbst untergehen, — wie die Flamme erlischt, sobald sie ihren Stoff verzehrt hat. Auch wir kennen diese sogenannte interesselose Wissenschaft, die sich damit begnügt, unaufhörlich das Für und Wider abzuwägen, ohne jemals abzuschließen, welche die endlose Reihe der menschlichen Meinungen vorüberführt, ohne selbst Partei zu nehmen und die größten Probleme hin und herwendet, ohne eine Lösung zu wagen, zufrieden, den Geist durch tausend glänzende Combinationen zu üben und in der Wollust des Gedankens zu schwelgen. Wir kennen diese Wissenschaft ohne wahre Theilnahme, die in Allem nur einen Stoff zu trockner Analyse sieht, die kein andres Interesse an ihrem Objecte nimmt, als das der wissenschaftlichen Neugierde, welche, indem sie dem Schmerzensrufe der geängsteten Gewissen das Ohr und den dringendsten Sorgen des Lebens das Herz verschließt, ihr Messer unbarmherzig in's frische Fleisch senkt, um ihre Erfahrungen zu bereichern und kalten Sinnes neue Beobachtungen hinzuzufügen, — jenen blasirten Aerzten gleich, die in dem Kranken nicht ein Wesen erblicken, dessen Leiden Linderung heischt, sondern nur ein für die Wissenschaft interessantes Subject. Dieser Wissenschaft gilt es gleich, ob man behauptet oder verneint, bewahrt oder zerstört. In beiden Fällen ist ihr Ziel erreicht; denn das Wesentliche ist

für sie nicht das gewonnene Resultat, sondern eben diese Bewegung des Denkens, dieser lüsterne Reiz des Erkennens; immer krankhaften Wesens hat sie gebrochen mit den ethischen Mächten unsrer Natur. Aber da kann von keiner Wissenschaft in vollem Ernst die Rede seyn, noch weniger von Theologie.

Demgemäß darf das christliche Wissen nicht ausschließlich für es selbst und für uns, nicht als Spiel oder zum Genuß gepflegt werden. Das ausschließlich wissenschaftliche Interesse darf nicht alle andern absorbiren und das praktische Ziel unsern Blicken völlig entziehen. Zwar sind wir Männer der Wissenschaft, nicht Prediger und Katecheten. Anders sind unsre Methoden, verschieden unsre Mittel und Hülfquellen. Aber wir sind nicht mehr reine Theoretiker, Humanisten der früheren Zeit, die sich wohl hüteten, auch an ihrem Theile die Bürde der Menschheit auf sich zu nehmen. Auch wir sind Streiter in dem gewaltigen Kampfe des Guten gegen das Böse, des Lichtes gegen die Finsterniß, Gottes gegen Satan. Auch uns liegt Seelsorge ob. Unsere Aufgabe besteht nicht darin, Gelehrte zu bilden, die eine schwere Last von Kenntnissen nach sich schleppen, noch weniger feine Dialektiker, die alle möglichen Gesichtspunkte gewandt aufzufassen und zu kritisiren, aber nicht einen festzuhalten vermögen, wohlgeschult für ein glänzendes Waffenspiel, aber unfähig zu ernstem Widerstande. Furchtlose und treue Krieger haben wir zu bilden, die dem Feinde muthig in's Angesicht schauen; Hirten, welche trösten, Prediger, die ermahnen, Katecheten, die unterrichten. Nicht direct und im eigentlichen Sinne des Wortes ist Erbauung unsre Pflicht; doch erbauen sollen auch wir, auf unsre Art, auch unsre Bausteine zum geistlichen Tempel des Gottes der Wahrheit hinzubringen. Und in diesem Sinne ist unsre Sorge um wirkliche Ergebnisse tiefberechtigt.

Aber das Object des Glaubens und der Theologie, sagt man uns weiter, ist nicht eine dogmatische Formel, sondern etwas viel Höheres und Stärkeres, es ist Geist und Leben, eine lebendige Persönlichkeit. Ohne Zweifel. Aber der Geist bedarf allezeit einer Form, die ihn hindert sich selbst zu verlieren, zu verflüchtigen. Es gibt eine Menge verschiedener Geister, die durch die Welt wehen. Auch der geistliche Horizont hat seine Windrose. Inmit-

ten dieser Stürme, die gegen einander toben, ist nichts genauer abgemessen, nichts schärfer begrenzt, als der Geist des Evangeliums; er weht in einer fest bestimmten Richtung; er weiß woher er kommt und wohin er geht. — Leben! Aber was ist concreter, was besser bestimmt als das Leben? Je höher seine Sphäre, um so vollendeter ist die Form, mit der es sich umgibt, um so vollständiger und deutlicher prägt sich sein Charakter aus. Formlos und unbestimmt in den niederen Wesen, wird es, von Stufe zu Stufe emporsteigend, immer reicher, immer intensiver, bis es sich zusammenfaßt und entfaltet in dem reichsten und mannigfachsten Leben, in dem der Persönlichkeit. Sie ist die höchste Bestimmtheit und das Meisterwerk des göttlichen Künstlers, der weiteste Inhalt unter der begrenztsten Form. — Wie? Werden verschiedene und selbst widersprechende Resultate in gleicher Weise diesem Geiste und diesem Leben als Träger dienen können, in gleichem Grade die Entwicklung dieses köstlichen Keimes zu begünstigen vermögen? Werden sie sämmtlich mit derselben Treue die ehrwürdigen Züge dieser lebendigen Persönlichkeit wiedergeben? wird keines von ihnen sie entstellen?

Nimmer darf sich die Theologie demnach in eine stolze Gleichgültigkeit gegen die Resultate zurückziehen. Ihr eigener Charakter, die gegebenen grundlegenden Voraussetzungen, das ihr gewiesene Ziel, die Natur ihres Gegenstandes — Alles macht es ihr vielmehr zur Pflicht, sich ernstlich um sie zu bekümmern. Nie darf sie sich dem Schlummer überlassen, eingewiegt von den glänzenden Träumen des reinen Denkens. Auch sie muß wachen ohn' Unterlaß. Der Kirche gleich ist sie eine *theologia militans*; wie der Glaube macht sie Proselyten. Sie lebt nicht nur von Scharfsinn, Kühnheit, Unabhängigkeit; sie lebt auch von Glauben, Demuth, Liebe; sie weiß sich eine Schuldnerin der Wahrheit.

Mit den Rechten des Wissens beruft man sich endlich auf die der Freiheit und der Persönlichkeit. Aber wir fürchten, daß man mit beiden Worten sehr unvollständige Begriffe verbindet. Die Freiheit besteht nicht nur in bloßer Prüfung, sondern auch in positivem Abschluß. Sie ist nicht nur eine leere Form, die sich nach einander mit dem verschiedensten Inhalt anfüllen kann. Sie ist nicht nur eine unendliche Möglichkeit, sich immer von

Neuem und im widersprechendsten Sinne zu bestimmen; sie hat auch ihre Norm und ihre Pflichten. In ihrer spontanen Bewegung muß sie doch wählen, sich dem Wahren und Guten hingeben. Sie überlebt die getroffene Wahl; weit entfernt sie zu vernichten, ist dieser Act im Gegentheil für sie nur der Beginn eines höheren Lebens; sie hat jetzt erst von sich selbst Besitz ergriffen. Dadurch entspricht sie ihrer Bestimmung und verwirklicht ihre wahrhaftige Natur; sie wird reale und positive Freiheit. Eben-
 sowenig wie die Freiheit ist die Persönlichkeit eine unbestimmte Größe, eine weiche oder träge Materie, der man jede beliebige Form geben mag. Sie beruht in der harmonischen Entwicklung vom Verstand und Gewissen mittelst des freien Willens. Diese regelmäßige Entwicklung bedarf gewisser äußerer Bedingungen, wie die der Pflanze Luft, Licht, Wärme und gepflegten Boden verlangt. — Weder die Freiheit noch die Persönlichkeit sind demgemäß gleichgültig gegen Resultate. Nicht jedes Ergebniß ist gleichmäßig geeignet, ihnen zur Erreichung des Zieles zu dienen. Das Gute und Wahre allein gewähren ihnen Schutz und Entwicklung; das Böse, der Irrthum, die Selbstsucht, die niederen Neigungen unsrer Natur unterjochen und ersticken sie. Die christliche, die wahre Freiheit ist allzeit Freiheit in der Wahrheit. Der Sohn allein ist es, der recht frei macht." Die menschliche Persönlichkeit bildet und gestaltet sich erst unter der Berührung der Wahrheit. Das kräftige Gepräge, welches die Wahrheit den Seelen aufdrückt, theilt ihnen erst eine Originalität von gutem Gehalt mit. Die größten Individualitäten sind die, welche so viel als möglich vor der Herrschergröße der Wahrheit verschwinden, die nur von ihrem königlichen Bilde getroffen seyn wollen. Vor ihr haben sich die unabhängigsten Charaktere in tiefster Demuth gebeugt, — wie die Fähigkeit zum Befehlen erst aus rechter Übung des Gehorsams entspringt.

Mit einem Mangel an allem Ergebniß wäre ihnen übel gedient. Was kann aus dieser Mißachtung jedes positiven Abschlusses, dieser Entwicklung in's Leere hinein, aus diesem Tappen im Dunkeln ohne Ziel und ohne Richtung — was kann daraus hervorgehen? Weder wirkliche Originalität noch eine starke Persönlichkeit; weiter nichts als ein Verwischen aller Charakterzüge,

Mangel an scharfer Physiognomie, irgend ein Schatten von Persönlichkeit, ein ungreifbares Phantom, das über alle Dinge seine Kritik und Ironie losläßt, überall denselben Typus hervorbringt, Alles in dieselbe Form gießt, unfähig der Mannigfaltigkeit, weil die Einheit in der Wahrheit fehlt. Die Freiheit würde der inneren Lust entbehren. Könnte sie sich der unaufhörlichen Furcht, sich selbst zu entfremden, erwehren, sobald sie sich an irgend einer Sache ernstlich theiligt? Wollte sie um ihrer Selbsterhaltung willen sich ewig in der abstracten Möglichkeit behaupten, Alles zu thun, ohne jemals in Wirklichkeit das Geringste zu leisten? Gerade dadurch würde sie sich zerstören. Diese absolute Möglichkeit hat denselben Werth mit der absoluten Ohnmacht: diese Freiheit, Alles zu thun, führt zur Nothwendigkeit zurück, Nichts zu thun. Eingeschlossen in einen verhängnißvollen Zirkel, aus dem sie nicht heraustreten kann, geschmiedet an eine Kette, welche alle ihre Bewegungen behindert, verfällt sie so dem Fluche einer ewigen Unentschiedenheit. Wollen wir demnach die Freiheit unsrer Jünglinge hüten und entwickeln, so müssen auch wir die Freiheit haben, ihnen die Ergebnisse mitzutheilen, welche sie zur Erreichung dieses Zieles am meisten befähigen. Wenn nicht, so wird ihre Freiheit bald nicht mehr seyn, als eine wilde Laune, welcher als Strafe die Knechtschaft der Isolirung und die Unfähigkeit zu handeln auf dem Fuße folgt; — eine Art von Prüderie der Seele, die sich niemals hingeben will, aus Furcht sich zu verlieren. Wenn es aber keine Liebe ohne Freiheit gibt, so gibt es ebenso wenig Freiheit ohne Liebe. Endlich muß die Stunde für ihre Seele schlagen, da sie sich in Liebesgluth den keuschen Umarmungen der Wahrheit öffnet. In dieser vertrauensvollen Hingebung ihrer selbst findet sie sich völlig wieder und sichert sich für immer ihre wahre Freiheit und ihre ächte Originalität.

Dieser Gesichtspunkt, mit Strenge durchgeführt, schlägt also in allen Wendungen zu einem starken innern Widerspruch um. Er ist im Grunde selbst nur ein Resultat, wie ein anderes. Sein Resultat ist nichts zu haben; er schließt damit ab, nicht abzuschließen. Diesen Abschluß will er sich nicht nehmen lassen. Sich selbst überlassen, ohne Zügel und ohne Gegengewicht, sieht er alle Ideen, auf die er sich stützt, der Reihe nach die Spitze gegen ihn

selbst lehren; er gelangt zu einer Bewegung ohne Fortschritt, zu einem Wissen ohne Wirklichkeit, zu einer Freiheit ohne Unabhängigkeit, zu einer Persönlichkeit ohne Charakter, überall nur zu einer leeren Form. Das sind die schließlichen Ergebnisse, die er uns liefert, weil er jedes Ergebnis verschmäh't hat.

Die Anhänger des entgegengesetzten, ultradogmatischen und conservativen Gesichtspunktes triumphiren und klatschen Beifall. Stoßet eure Zöglinge, sagen sie uns, nicht hinaus auf das Meer der schrankenlosen Forschungen, wo Schiffbrüche drohen. Der menschliche Geist ist von Natur zu sehr geneigt, Abenteuer zu suchen. Erregt nicht mehr diese unersättliche Wißbegierde, dieses Bedürfnis Alles zu durchdringen und Alles zu begreifen, welches einen unheilbaren Stolz nährt und mit dem Verstiegen der Lebensquellen endet. Stürme könntet ihr sonst in den Seelen erregen, die zu stillen ihr vielleicht unfähig seid. Eilet vielmehr in den sichern Port. Bringt euern Zöglingen vor Allem diese festen und positiven Resultate bei, die den Glauben erhalten und kräftigen, diese beruhigenden Sätze, in denen allein Heil und christliches Leben möglich ist. Bildet uns fromme Seelsorger, praktische Männer; so werdet ihr würdig den Interessen des Glaubens und des Lebens, der Kirche und der Menschheit dienen.

Wie bei der ersten Richtung, so wollen wir auch bei dieser zweiten uns auf ihr eigenes Gebiet versetzen. Laßt uns auch sie nach ihren Worten richten. Dient sie den Interessen, welche sie zu vertheidigen unternimmt, mit Einsicht; schützt sie dieselben mit nachhaltiger Kraft?

Wir haben es selbst anerkannt: Glaube und Leben stehen höher als das Wissen. Nicht die Theologie hat sie erzeugt, hat die Kirche gegründet. Die Schule geht vielmehr von der Kirche aus. Lange bevor es Doctoren und Theologen gab, hat es Apostel und Märtyrer gegeben. Man hat an Christum geglaubt, man hat ihn geliebt, man hat gelebt und ist gestorben für Ihn, lange bevor man über diesen Glauben und diese Liebe reflectirte. Die Kirche steht also höher als die Schule; ihre geistliche Entwicklung ist unendlich werthvoller, als das Gedeihen einer wissenschaftlichen Anstalt. Wir stimmen gern ein in das Wort eines der ausgezeichneten deutschen Theologen heutiger Zeit: „Lassen

wir uns getrost die glänzende Krone der strengen Wissenschaft rauben, wenn wir um diesen Preis einen mächtigen Einfluß des Evangeliums auf das praktische Leben unsrer Nation erkaufen können." Aber wir wollen mit ihm sogleich hinzufügen, wenn nicht seine Worte, so doch seinen Gedanken wiedergebend: Und doch, im Interesse des praktischen Lebens selber, bedarf es der Theologie mit ihrem unermüdlichen Forschungsgeiste und ihren fleißigen Arbeiten, um bis auf den Grund der Dinge hindurchzudringen.

Ja, der Glaube, das praktische Leben, die Kirche bedürfen der Wissenschaft, der Bewegung, des Fortschritts: nur in der Atmosphäre der Freiheit vermögen sie zu leben.

Für unsre protestantische Kirche ist der wahre Glaube nicht der Glaube des Katholicismus, nicht eine rein historische und traditionelle Kenntniß. Noch weniger ist er eine freiwillige Verdunkelung des Geistes, eine blinde passive Unterwerfung. Im Glauben, im evangelischen Sinne des Wortes, in ihm als einem Geschenk göttlicher Gnade bezeugt Gott sich dem menschlichen Geiste durch sich selbst, das ist, durch seinen Geist. Das ist, um mit Pascal zu reden: Gott fühlbar dem Herzen, und mit Paulus: der Geist Gottes, der Zeugniß gibt unserm Geiste. Genauer ist es die Wahrheit und das Leben so wie sie in Christo sind, welche mit der siegreichen Macht des Geistes Christi die Seele an sich ziehen. Von Seiten des Menschen antwortet die Seele dem göttlichen Rufe und folgt dem Zuge der Wahrheit. Es ist eine bewußte freie Zustimmung des Herzens, eine vertrauensvolle und hellsehende Hingabe des ganzen Wesens an den ganzen Christus. So ist der Glaube Freiheit und Erkenntniß, nicht jene vernunftmäßige Erkenntniß, die aus kritischer Prüfung und dialektischer Beweisführung entsteht, sondern jene Erkenntniß des Gemüthes, die ihnen vorhergeht und zur Grundlage dient. Es ist das primitive und fundamentale Wissen von Gott und göttlichen Dingen, die nothwendige Bedingung alles weiteren Wissens. Der Glaube birgt also das Wissen in sich, trägt es als Keim in seinem Schooße. In ihm ist Unterschied, Prüfung, Inhalt, Wissen als Kraft und Potenz bereits gegeben. Er hat unterschieden und sein Object unter allen vorgezogen; kein anderes würde in seinen Augen denselben Werth haben. Der einfachste und demüthigste Glaube, der

Glaube auf seiner ersten Stufe und unter der primitiven Form steht also nicht feindlich dem Wissen gegenüber; er ist im Gegentheil demselben günstig. Das Wissen ist für ihn ein Bedürfnis. Für die gläubige Seele wie für den menschlichen Geist im Allgemeinen, für den Christen wie für den Menschen ist es ein natürliches, berechtigtes Bedürfnis, sich von dem Objecte seines Glaubens und von diesem Glauben selbst Rechenschaft zu geben, wie von dem Objecte des Gedankens und dem Denken selbst.

Es ist wahr, dieses Bedürfnis kann bisweilen latent bleiben: die Gelegenheiten zur Entwicklung des Wissens können fehlen. Unter dem Einflusse seines persönlichen Charakters, auf Grund äußerer Verhältnisse kann dieser oder jener Christ der Wissenschaft völlig fremd bleiben und doch seinen Herzensglauben immer rein und immer lebendig bewahren. Man hat sogar ganze Kirchen gesehen in außergewöhnlichen Verhältnissen, z. B. verpflanzt auf einen noch jungfräulichen Boden und dort eine ganz neue Welt nach dem Bilde des Evangeliums schaffend, — man hat sie die schönsten Früchte des Glaubens bringen und doch lange Zeit hindurch der Theologie entbehren sehen. Aber das sind vereinzelte, besondere Fälle. Für den Glauben im Allgemeinen, für die gesamte Kirche im Angesicht der Welt muß die Stunde der Wissenschaft früher oder später schlagen. Fragen tauchen auf, Probleme regen sich; die Angriffe werden häufiger. Nachdem man gefühlt hat, muß man denken, sich Rechenschaft geben und dann reden. Das Bedürfnis nach Wissenschaft erwacht dann in seiner ganzen Kraft und Nichts kann dasselbe ersticken. Vergebens erhebt man sich gegen dasselbe; es sucht und findet immer den Weg, sich gerecht zu werden. Während man die Bewegung leugnet oder ächtet, geht der lebendige Glaube, von unwiderstehlichem Instinct getrieben, seinen Weg, reflectirt über sich selbst und bemüht sich, immer vollständiger seines Inhaltes unter der strengen Form des Wissens sich zu bemächtigen. Gleichzeitig ist für ihn dieses Wissen eine Wohlthat. Indem er unaufhörlich seine Grundlagen prüft, seine Gefühle in präcise Gedanken übersetzt, stärkt und kräftigt er sich. Seine Eindrücke werden immer lebendiger, Angesichts seines besser erwogenen und sichrer ergriffenen Objectes. Seine ethischen

Principien und Motive werden bestimmter und wachsen zu thatkräftigem Handeln.

Nachdem so dem Glauben sein rechtmäßiger Antheil an der Wissenschaft gesichert ist, wird er sich ihren gerechten Forderungen entziehen, wird er diese nothwendige Entwicklung unterdrücken und gegen die freie Forschung Partei nehmen? In demselben Augenblicke wird er seine Natur wesentlich alteriren. Denn im Grunde zeugte dies von einem heimlichen Mißtrauen an seinem eigenen Gegenstande, von einem Zweifel an ihm und an sich selber: und damit hört er auf, Glaube zu seyn. Damit verurtheilt er sich, immer wieder in die dunkeln Regionen des Gefühls sich zurückzuziehen, oder sich einer rein menschlichen Autorität und einer äußern Tradition in die Arme zu werfen. Alles wird dann in seinen Augen in gleicher Weise wesentlich und unverleßlich; das geringste Detail wächst zu riesigen Dimensionen; ein Sandkorn wird zum Berge, eine einfache Abweichung zur gefährlichen Verirrung. Hartnäckig vertheidigt er Sätze, die aufzugeben sein eignes Interesse erheischen würde: er schneidet durch willkürliche Machtsprüche und despotische Staatsstreiche Fragen ab, bei deren allmäliger und zarter Lösung er die Wissenschaft unterstützen sollte. Er vergißt, daß der Schatz der Wahrheit oft in irdischen Gefäßen niedergelegt ist: er vermag nicht offen und ehrlich Thatfachen anzuerkennen, die gegen seine Ideen verstoßen, und sich demüthig vor Schwierigkeiten zu beugen, die vielleicht von Gott selbst gewollt sind, um den Stolz des Denkens zu brechen und den Geist des dogmatischen Systems zu verwirren. Daraus entspringen dann plumper Aberglaube, scheue Empfänglichkeit für übel begründete Unterredungen, die krankhaften Schrecken der schlecht aufgeklärten Gewissen; daraus die Engherzigkeit und Bornirtheit des Sectengeistes oder die Gewaltthätigkeiten des Parteigeistes, jene dürre Trockenheit eines leblosen Intellectualismus, der die Theorie des Glaubens für diesen lebendigen Glauben selbst nimmt und in die Selbstgerechtigkeit nicht der Werke, wohl aber der Doctrin, die sich für untadelhaft ansieht, zurückfällt. Was ist da aus diesem persönlichen Glauben, dem Glauben der Kirche geworden, der allein diesen Namen verdient? Wie kann er hier seine große

Aufgabe erfüllen? Wenn er so dem Kampfe furchtsam ausweicht, wie soll er den Sieg über die Welt davontragen, der ihm verheißen ist? Weil er ohne Zweifel fürchtet, er könnte zu gute Gründe für seine Existenz finden, ist dieser Glaube, wechselsweise tyrannisch und kriechend, nicht mehr, als eine bloße unfreiwillige Bejahung, also ein todter Glaube; nicht mehr Sache des ganzen Menschen mit Herz, Willen und Verstand, nur leeres Gedächtnißwerk, auswendig gelernte Phrase, — eine Art magischer Formel, mit der man die Mächte des Irrthums und der Sünde zu beschwören meint!

Darf demgemäß die Theologie ausschließlich ihr Augenmerk darauf richten, soviel wie möglich zu behaupten, indem sie immer mehr die alleinigen Mittel aus dem Gesichte verliert, ihre Behauptungen zu rechtfertigen? Kann sie, ohnmächtig oder furchtsam, der freien Forschung einen immer kleineren Antheil einräumen? Muß sie in blinder Hast die Geister in eine übereilte Synthese stürzen, als in das sichere Asyl gegen die Stürme der Freiheit? Wie correct sie auch dann wäre, — sie könnte nie mit vollem Grund wahrhaft orthodox heißen. So beruhigend, so positiv die Sätze seyn würden, sie könnten nur damit endigen, negativ und beunruhigend zu werden. Die wahre Orthodoxie beschäftigt sich nicht nur mit dem quod creditur, sondern auch mit dem quo modo creditur. Eine Orthodoxie, die dieses Namens würdig und fähig ist, das Scepter der Kirche zu halten, muß ein Bewußtseyn haben von dem kostbaren Schätze, den sie einschließt. Je mehr sie an ihrem Inhalte festhält, je mehr sie aus seiner Annahme eine Frage über Leben und Tod macht, um so besser wird sie im Stande seyn, denselben vor ihren eignen Augen zu rechtfertigen, wie vor den Augen der Welt und den streitenden Richtungen in der Kirche. Warum wäre sonst dieser Inhalt jedem andern vorzuziehen? Wozu dienten denn alle diese gehäuften Behauptungen? Nur eine träge Masse von Materialien wären sie, ein geistiges Capital, das keinen Heller Zinsen brächte. Aber ist nicht ein freier, lebendiger, persönlicher Glaube eines der wichtigsten Resultate? Ohne diese freie Forschung, ohne diese muthige Eroberung kann von solchem Ergebniß nicht die Rede seyn. In den Augen Gottes wie der Kirche entbehrte derselbe aller wirk-

lichen Kraft, die Theologie, welche sich mit ihr begnügen wollte, wäre nicht nur alles wissenschaftlichen, sondern auch des Glaubensgeistes völlig baar.

In gleichem Grade würde sie des praktischen Geistes erman-
geln. Wie könnte dieser entartete Glaube für den Einzelnen eine
Quelle, eine Macht des Lebens seyn? Was auf den Menschen
nachhaltig einwirkt, was seinen Charakter ändert, sein ganzes Da-
seyn umbildet, das sind nicht bloße traditionelle Meinungen, die ge-
fallen und einnehmen — wir wissen, was sie in den letzten Stunden
gelten —; das sind vielmehr starke und wohl gegründete Ueber-
zeugungen. Daraus allein entspringt das so lebhaft begehrte
praktische Resultat, weil es den Sieg der Wahrheit über die Seele
bezeugt, — gleichwie die Nahrung allein wahrhaft nährt, die der
Körper sich assimilirt und in Fleisch und Blut verwandelt.

Und blicken wir auf die Kirche — was für Diener würden
ihr durch diese Methode gebildet werden? Die Kirche ist so wenig
eine Sammlung von Gedächtnissen, die gewisse positive Formeln
festhalten, als der Glaube ein Verzeichniß solcher Formeln ist.
Ein wunderbarer Organismus, aus lebendigen Gliedern zusam-
mengesetzt — das ist die Kirche, das zu werden trachtet sie
ohne Aufhören. Und sollten denn die Glieder nicht verpflichtet
seyn, diesen großen Organismus zu leiten? Welche Hülfe könn-
ten rein passive Träger einer todten Tradition denn leisten? Soll
der Geistliche etwas Anderes seyn, als ein Leibeigner, der durch
den Zufall der Geburt nun gerade auf diese Scholle und nicht
auf eine andere geworfen ist; wohl, so sey er der persönliche De-
positär und kundige Dolmetscher der großen Traditionen seiner
Kirche. Um das schwierige Amt der Seelsorge recht zu verwalten,
besitze er alle christlichen Hülfsquellen der Weisheit und der Er-
kenntniß, eine klare Einsicht des zu erreichenden Ziels und der
anzuwendenden Mittel. Um zu handeln, um richtig zu handeln, hat
man zu jeder Zeit wissen müssen, was man wollte; die Praxis hat
immer ein wenig Theorie bedurft. Was für verschiedene Eigenschaf-
ten verlangen hier Einigung! Tact und Festigkeit, Wärme und
Eifer ohne Bitterkeit, Mäßigung und Besonnenheit ohne Gleich-
gültigkeit, die dringenden Sorgen des Christen und die geduldige
Heiterkeit des Weisen. Wie mannigfache Kenntnisse hat er zu

umfassen! Den einzelnen Menschen und die gesammte Menschheit muß er erkennen, die Armut des menschlichen Herzens und den Reichtum des Evangeliums; die Vergangenheit der Kirche darf ihm nicht fremd seyn, damit er in ihrer Zukunft lese und dieselbe mit vorbereite. So ist die Wissenschaft doch nothwendig für die Kirche. Sie muß den rechten Pfad zeichnen, muß lehren selbstständig zu denken und zu handeln, die Dinge aus der Nähe und aus der Ferne zu schauen. Gleich dem Arzte muß der Geistliche im praktischen Leben in beständigem Verkehr mit ihr bleiben und von ihren ernstesten und dauernden Fortschritten stets Kenntniß nehmen. Würde eine rein dogmatische Unterweisung, welche die Kritik und freie Forschung fürchtet, die ein Lösungswort immer wiederholen und auf's Wort des Meisters schwören läßt, — würde sie Männer heraubilden, die der Größe ihrer Aufgabe gewachsen sind? Indem sie nur fertige Formeln überliefert, die höchstens eine mechanische Anwendung gestatten, würde sie so wenig dem Geiste der Kirche wie der Wissenschaft genügen, und weder den Bedürfnissen der erstern noch den Forderungen der letzteren Rechnung tragen.

Verfolgt man diesen Gesichtspunkt bis zum Extrem, so schlägt auch er um in einen innern Widerspruch. Indem man das Resultat gewaltsam festhält, entzihlüpft es selber unter den Händen. Auch diese Richtung opfert die Interessen auf, die sie vertheidigen wollte. Der Glaube wird zur todten Tradition, das praktische Leben zur bloßen Routine ohne Einsicht und Verstand, die Kirche zum rein äußerlichen Conglomerat. Also auch hier nur leere Formen ohne Inhalt.

Der Criticismus und der Dogmatismus endigen also beide, auf die Spitze geführt, in Selbstauflösung. Die wissenschaftliche Interessellosigkeit des erstern läuft in eine leichtsinnige Sophistik aus, die sich gegen alle Streitfragen gleichgültig verhält. Der praktische Utilitarismus des andern endet mit dem Verluste alles wahren Nutzens. Ihr Resultat ist dasselbe. Indem jeder nach der Reihe in das entgegengesetzte Extrem umschlägt, erzeugen und zerstören sie einander, ohne jemals in der Wahrheit zur Ruhe zu gelangen.

Beeilen wir uns dies anzuerkennen und jedem die Gerechtig-

keit zu gewähren, die ihm gebührt. Keiner dieser beiden Gesichtspunkte hat unter uns logische und bis in's Extrem gehende Vertreter. Aber sie bilden doch zwei Linien, welche die Geister theilen und in entgegengesetztem Sinne vorwärts treiben, zwei verschiedene Richtungen, die mehr und mehr divergiren. Von beiden Seiten kommt man in der Theorie darin überein, daß zugleich freie Forschung und positiver Abschluß nöthig sey; man gesteht, daß das eine Princip das andere ergänzen und mildern müsse. Aber in Wirklichkeit hat jeder sein Lieblingsprincip, das er zum Schaden des entgegengesetzten Principes begünstigt. Man spricht wohl nur von einem graduellen Unterschiede; sobald es sich aber darum handelt, die Grenzlinie zu ziehen, hört das gegenseitige Verständniß auf; der allgemeine Geist gewinnt dann die Uebermacht und die Grenzbestimmung variirt in dem Sinne des Lieblingsprincipes. Wer weniger auf ein positives Ergebnis sein Augenmerk richtet, als auf das, was man mit dem sehr unbestimmten Namen des wissenschaftlichen Geistes zu bezeichnen pflegt, legt die Grenze viel weiter. Vorausgesetzt, daß man gewisse äußerste Schranken nicht überschreitet, ist er in Hinsicht des positiven Resultates bald zufriedengestellt. Wie würde diese Lauheit in Betreff des Resultates im Allgemeinen uns zu jenen sauber gedachten und kraftvollen Sätzen hinführen, die mächtig auf das Leben einzuwirken vermögen? Eine Theologie mit zu scharfen Umrissen würde ihr Furcht einflößen. Wer andrerseits mehr sich um ein bestimmtes Resultat bemüht und weniger um das allein richtige Mittel, es zu gewinnen, wer mehr auf das Glaubensobject als auf die Natur des Glaubens selber achtet, wird die Grenzen viel zu enge ziehen. In möglichst präcisen Resultaten wird er die stärksten Bürgschaften für Glauben und Leben suchen. Erkennt man demgemäß aufrichtig die Nothwendigkeit beider Principien an und wünscht man jedem derselben seinen gebührenden Antheil zu sichern, so ist man der Verständigung über die Grenzfrage bereits nahe gerückt. Durch die Festsetzung des richtigen Maaßes, in welchem sie vereinigt werden müssen, wird die Uebereinstimmung in den positiven Ergebnissen vorbereitet.

Wir haben uns also nicht einer müßigen Erörterung hingegeben, die unter uns keine Anwendung fände. Die Frage, die

wir uns gestellt haben, behält ihr ungetheiltes Interesse: in welchem Geiste muß die Theologie gelehrt werden?

Aus der vorausgehenden Erörterung ergibt sich gewissermaßen die Antwort von selbst. Die richtige Lösung besteht offenbar nicht in der ausschließlichen Annahme eines der beiden entgegengesetzten Principien. In ihrer Trennung werden sie alterirt. Im Gegentheil, wir müssen eines durch das andere ergänzen, um sie in lebendiger Einheit zusammenzufassen. Der ächte wissenschaftliche Geist der Theologie muß zugleich ein Geist der freien Forschung und des positiven Glaubens, unabhängiger Kritik und treuer Unterwerfung seyn. Die organische Einigung dieser beiden wesentlichen Principien haben wir in dem Fundamentalphincip unserer Kirche gefunden — in der Rechtfertigung durch den Glauben. Um rechte Professoren der Theologie zu seyn, brauchen wir nur gute Protestanten zu bleiben. Der rechtfertigende Glaube ist freie Prüfung und völliger Gehorsam. Er ist strenge Selbstprüfung, Erkenntniß seines sündigen Zustandes und seiner tiefen Unwürdigkeit, — ein demüthiges Ergebniß, das er aufrichtig hinnimmt; er gesteht seine Ohnmacht und Unwissenheit ein; er entsagt aller intellectuellen und sittlichen Selbstgerechtigkeit, aller eignen Weisheit und Heiligkeit. Und in gleichem Maße enthält er fortschreitende prüfende Erkenntniß Jesu Christi, seiner Heiligkeit und Liebe, seiner Wahrheit und Schönheit; er eignet sich aufrichtig Christi Weisheit und Gerechtigkeit an; er nimmt sich allen eignen Schmuck, um Christum allein anzuziehen; er vollzieht, wie Pascal sagt, *une renonciation totale et douce pour une soumission totale et douce à Jésus-Christ*. In dem rechtfertigenden Glauben unterwirft sich der Mensch in der Fülle seiner sittlichen Freiheit der Fülle der sittlichen Autorität Jesu Christi. In ihr haben wir ein unablässiges Forschen nach Heil, aber nur der hat es, der aufrichtig suchen will, um sich demüthig hinzugeben; wir haben darin ein von außen angebotenes Heil, aber nur ein solches, das in freier Weise gesucht und empfangen werden will. In der Rechtfertigung durch den Glauben an Christum finden sich also der Geist der Forschung und der Geist des Glaubens, der Unabhängigkeit und der Unterwerfung auf's Engste vereinigt; hier sind Freiheit und Autorität in ursprünglicher Weise versöhnt.

Dieser zwiefache Geist des protestantischen Glaubens muß auch der der protestantischen Theologie seyn. Die freie Prüfung ist das nothwendige Mittel, der positive Abschluß ist das heilige Ziel. Darin liegt ihre organische und lebendige Beziehung. Weit entfernt sich zu fürchten und sich auszuschließen, fordern sie sich vielmehr einander: überall haben sie einander nöthig und müssen sich gegenseitig durchdringen. Auf allen Stufen des Wissens ist die freie Forschung unentbehrliches Mittel, aber nur ein Mittel, nie der Zweck selbst; überall freie Forschung, aber vom ersten Augenblicke an gebunden und geregelt durch die sinnlichen Mächte unserer Natur, voll Hunger und Durst nach Wahrheit, Heil und Leben, im Gefühl der Pflicht sich zu unterwerfen, und nur suchend, um zu finden, sich hinzugeben, zu gehorchen. Auf allen Stufen des Wissens ist sie die Sehnsucht und Liebe nach positivem Ergebnis, Wunsch und Bedürfnis, zu bejahen und abzuschließen; aber überall ist das Resultat ein aufrichtig gesuchtes und ein frei angenommenes; überall wird das Ziel durch die ordentlichen Mittel erreicht, die Wahrheit gegeben und ergriffen unter ihrer rechten Form als Wahrheit, d. h. unter der Form der Gewißheit und des Wissens und nicht durch glücklichen Zufall unter der Form der Meinung und Tradition gefunden.

Wie soll man diese beiden Elemente vereinigen?

Mit jeder positiven Wissenschaft theilt die Theologie die zwiefache Aufgabe; sie hat zuerst gewisse Thatfachen zu constatiren, alsdann sich von ihnen Rechenschaft zu geben.

Indem wir Hand an's Werk legen, werden wir also damit beginnen, daß wir die Thatfachen, auf denen die Theologie beruht, unterscheiden von den Theorien und Systemen, mit denen man jene zu erklären versucht hat. Von der einen Seite werden wir mit der ganzen Strenge, welche die Wissenschaft fordert, mit allen Hülfsmitteln, über die sie verfügt, versuchen, die göttlichen Thatfachen, als geschichtlich gegebene Offenbarungsgrößen, in ihrer historischen Wirklichkeit rein herauszulösen und fest hinauszustellen; von der anderen Seite werden wir zu den primitiven Urthatfachen des Bewußtseyns hinaufsteigen. Bis zu den letzten Grundlagen des Lebens dringen wir vor, um den lebendigen Fels zu suchen, auf dem sich mit Sicherheit bauen läßt und ohne

den jede Basis fehlt, zu suchen die äußerste Grenze und sichere Vormauer der menschlichen Erkenntniß, außerhalb deren es nur ein weites leeres Nichts gibt. Des Meisters Bestreben wird es seyn, diese großen Thatfachen so hinzustellen, daß der Jünger sie in ihrer unausweichlichen und gesetzmäßigen Nothwendigkeit erkenne und annehme. Er wird ihn zu den Tiefen hinabführen, wo der Glaube und das Wissen, die synthetische Anschauung und die kritische Analyse sich berühren, wo die Thatfachen auch Principien sind, wo Definition und Beschreibung, Beweis und Anschauung sich decken. Dann wird er die tiefen Bedürfnisse der Seele den göttlichen Thatfachen nahe bringen, durch welche jene geweckt, berichtigt und befriedigt werden sollen, und wird so das Bewußtseyn des Jüngers mit der Heilswahrheit in die innigste Berührung setzen, damit die unauflösliche Einigung sich vollende. Seine eigene Person wird er vor der göttlichen Persönlichkeit verschwinden lassen; je in Mund wird schweigen in Gegenwart der Wahrheit; diese allein wird er reden, sie selbst ihr Werk verfolgen lassen.

Man begreift, daß mit den Rechten der Wahrheit auch die der Freiheit und Wissenschaft gewahrt seyn werden. Von Natur höher und weiter und umfassender als alle Systeme, schmiegt sich die Thatfache um so leichter der Verschiedenheit der menschlichen Individualitäten an; in ihrem unendlichen Reichthume entspricht sie um so besser den mannigfachen Bedürfnissen unseres vielfachen Wesens. Sie vermag zugleich mit der größten Autorität der Seele zu imponiren und am meisten deren Unabhängigkeit zu achten; sie ist zugleich das Unentbehrlichste und doch am leichtesten anzunehmen. So ist es ein Act der Freiheit, diese großen Thatfachen in ihrer schlechthinigen Nothwendigkeit anerkennen. In ihrer bewußten Aneignung finden Freiheit und Autorität, Kritik und Glaube, unabhängige Forschung und Unterwerfung unter das wesentliche Resultat ihre vollständige Harmonie. Durch denselben Act wird auch das Wissen bereichert. Es ist ein wahrhaft wissenschaftliches und ebenso zartes als wichtiges Unternehmen, wenn man durch Analyse bis zu den Urthatfachen emporsteigt, sie mit Strenge constatirt und mit Genauigkeit darstellt; dadurch bemächtigt man sich der Principien des Wissens, gewinnt die Elemente jedes Systemes, bahnt die Wege zu seiner weiteren

Entwicklung. Viele Forschungen und Studien werden dann noch erfordert. Die verschiedenen Beschreibungen der Thatfachen kommen zur Frage; eine Menge von Ideen sind in Bewegung gesetzt; der kritische Sinn schärft sich; der wissenschaftliche Geist wird entwickelt. Indem der Lehrer den Jünger zu gewissen Schlüssen hinführt und ihn gewisse Thatfachen feststellen läßt, lehrt er ihn selbstthätig schließen und feststellen. Nicht durch Ueberraschung nimmt er ihn gefangen; er zeigt ihm Ziel und Weg; er setzt ihn in den Stand, selbst die erhaltenen Resultate in ihrer Wahrheit zu erkennen oder nöthigenfalls zu berichtigen.

Nachdem die Theologie die Thatfachen constatirt hat, muß sie sich von diesen Rechenschaft zu geben suchen. Der zweite Theil ihrer Aufgabe besteht darin, daß sie die Facta, welche sich auszuschließen scheinen, versöhnt, die höhere Einheit entdeckt, welche sie verbindet, ihr Princip und ihren Realgrund erfaßt. Derselbe Geist muß sie auch hier beleben. Die Theorie muß von dem Wesen der Thatfachen selbst dictirt seyn; in ihnen sey sie als Keim enthalten und entwickele sich aus ihnen zwanglos. Vor den Augen des Jüngers trete das enge Band zu Tage, das sie einigt. Wir werden zeigen, wie unsere Auffassung besser als die entgegengesetzten das Factum selbst hütet und schützt, daß sie von ihm den höchsten und treuesten wissenschaftlichen Ausdruck liefert, daß durch sie Leben und Glaube am besten verbürgt seyen. Dann entwickeln wir in dem Jünglinge das Bedürfnis einer wissenschaftlichen Rechtfertigung und führen ihn endlich zu immer bestimmteren und positiveren Resultaten hin. So bleibt seine Freiheit geachtet. Die freie Annahme der ursprünglichen Thatfache wird die freie Billigung der daraus sich entwickelnden Theorie verbürgen; die Klarheit und Gewißheit, welche die Thatfache selbst umgibt, wird der Theorie zu Gute kommen.

Doch ist die Grenze zwischen dem Factum und seiner Auffassung, zwischen Religion und Theologie, schwer zu ziehen. Der Uebergang von der Beschreibung zur wissenschaftlichen Erklärung findet in oft unmerklichen Stufen Statt. Man kann demgemäß die Thatfachen nicht nur dadurch alteriren, daß man zu ihnen hinzufügt, sondern auch indem man sie verstümmelt. Man kann wissenschaftliche Theorien für wesentliche Thatfachen geben und

unter den heiligen Flügel des Glaubens das zu bergen suchen, was doch nur der veränderlichen Speculation des menschlichen Verstandes angehört. Man kann aber auch als vorübergehende und untergeordnete Theorie aufführen, was in Wirklichkeit wesentliches und bleibendes Factum ist. Wenn es eine Theologie gibt, welche Thattsachen übermäßig häuft, so fehlt doch die Richtung nicht, die, unter dem Vorwande, sie auf ihre ursprüngliche Einfachheit zurückzuführen, sie schließlich in Staub auflöst. Weder die eine noch die andere begehren wir; beide würden in gleichem Grade unsre Freiheit beeinträchtigen. Eine zu vage Unbestimmtheit drückt nicht weniger als eine zu enge Präcision. Wenn das Factum von seiner wissenschaftlichen Darlegung unterschieden ist, so kommt ihr doch nicht weniger eine gewisse Bedeutung zu, wie dem Factum selbst. Diese erste Bedeutung des Factums ist ein integrireder Theil desselben; sie bildet gleichsam seine äußeren Umrisse, die faßbare Gestalt, und macht es dem denkenden Geiste verständlich. So rein wir es haben möchten, jedes Factum ist doch ein von uns erfaßtes und begriffenes, demgemäß unzertrennlich von einer gewissen Vorstellung, von welcher späterhin der strenge und wissenschaftliche Begriff ausgehen muß. Wolten wir demgemäß die Thattsache ohne den unmittelbaren Sinn, den sie in sich trägt, vorführen, würden wir sie selbst alteriren. Nicht nur in ihrer ursprünglichen Reinheit, sondern auch in ihrer primitiven Fülle und unter allen ihren Gestalten sollen wir die großen Heilsthatsachen dem Bewußtseyn nahe bringen. Geschichtliche Treue verlangt Vollständigkeit.

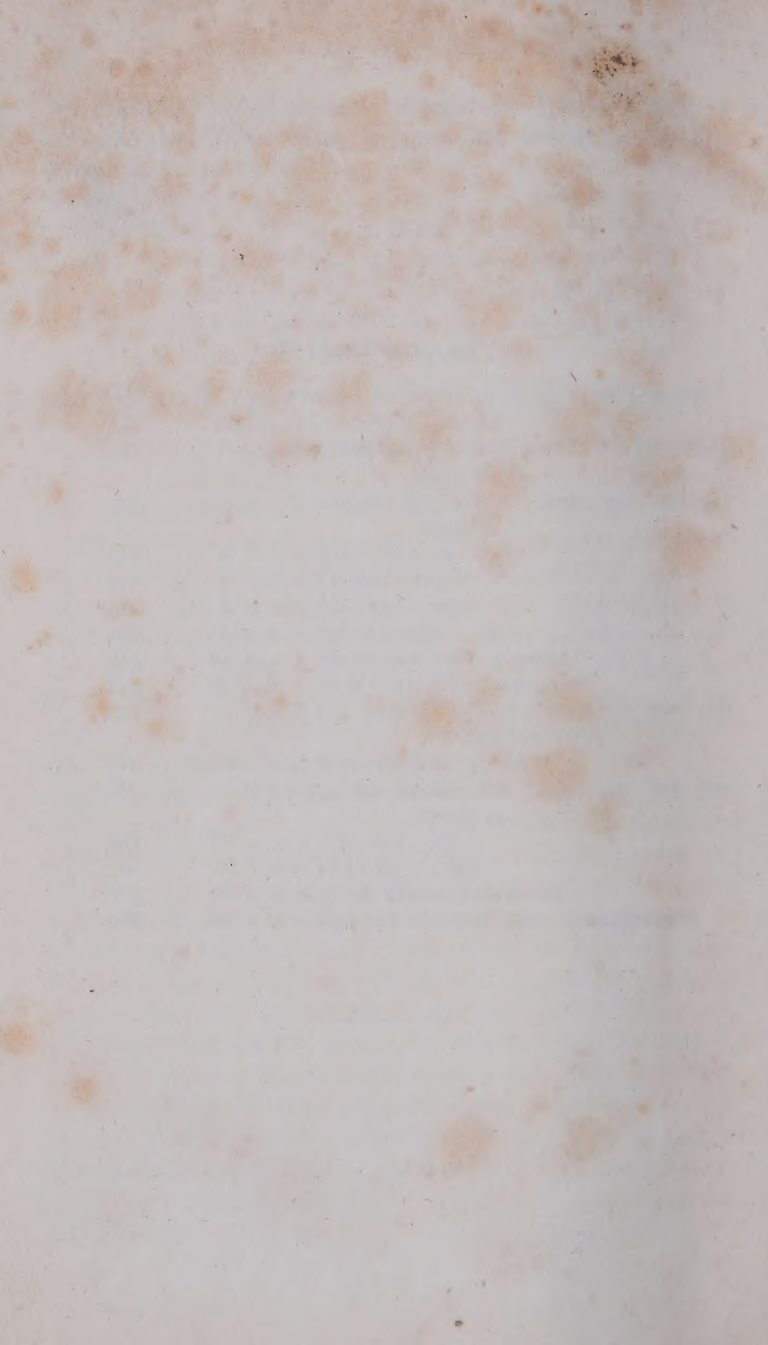
In dieser Weise werden wir allmählig das Ideal verwirklichen, das unsre Aufgabe uns vorhält. Nur solche Thattsachen wollen wir, die mit aller Strenge ermittelt und eben darum rechtmäßig angewandt werden; nur solche Theorieen, welche durch die Thattsachen selbst inspirirt und ihrer Natur verwandt sind: und so wird auf allen Stufen des Wissens kritische Bejahung und bejahende Kritik, Erörterung und Abschluß, Analyse und Synthese verbunden seyn. Das weiteste Gebiet ist der freien Forschung geöffnet, die gehaltvollste Nahrung geboten dem Bedürfniß nach Wahrheit. Der Geist der Prüfung und der Geist des Glaubens

sind gleichzeitig sowohl angeregt als befriedigt. Zusammengefaßt in einer lebendigen Einheit geben sie uns so den wahren theologischen Geist.

Verbesserungen.

- Seite 364. Zeile 21. von oben lies Segensgenuß statt: „Segensgruß.“
 „ 379. „ 7. v. o. l. ewig statt: „wenig.“
 „ 431. „ 3. v. o. l. „Nichtübereinstimmung mit Gesetz und Propheten.“
 „ 436. „ 15. v. o. l. kanonisch waren sie noch nicht, noch nicht abschließlich.
 „ 438. „ 4. v. o. l. nun statt: „nur.“
 „ 457. „ 5. v. o. l. so statt: „doch.“
 „ 732. „ 4. v. u. l. nur statt: „uns.“
 „ 740. „ 14. v. o. l. fast nur statt: „nur.“
 „ 743. „ 10. v. o. l. vierfaches statt: „einfaches.“
 „ 749. „ 16. v. u. l. aufpräge statt: „aufdränge.“
 „ 750. „ 5. v. o. l. für den Menschen eintreten statt: „an den Menschen treten.“
 „ 757. „ 16. v. o. l. Ruhens statt: „Rufens.“
 „ 757. „ 5. v. u. tilge das Comma nach vielfach und nach Abstumpfung.
 „ 763. „ 17. v. u. l. alle statt: „aber.“
 „ 765. „ 7. v. u. l. recht statt: „mehr.“
 „ 774. „ 19. v. o. tilge das Comma nach Gottes.
 „ 776. „ 10. v. o. l. menschheitlichen statt: „menschlichen.“





GTU Library



3 2400 00294 8358

